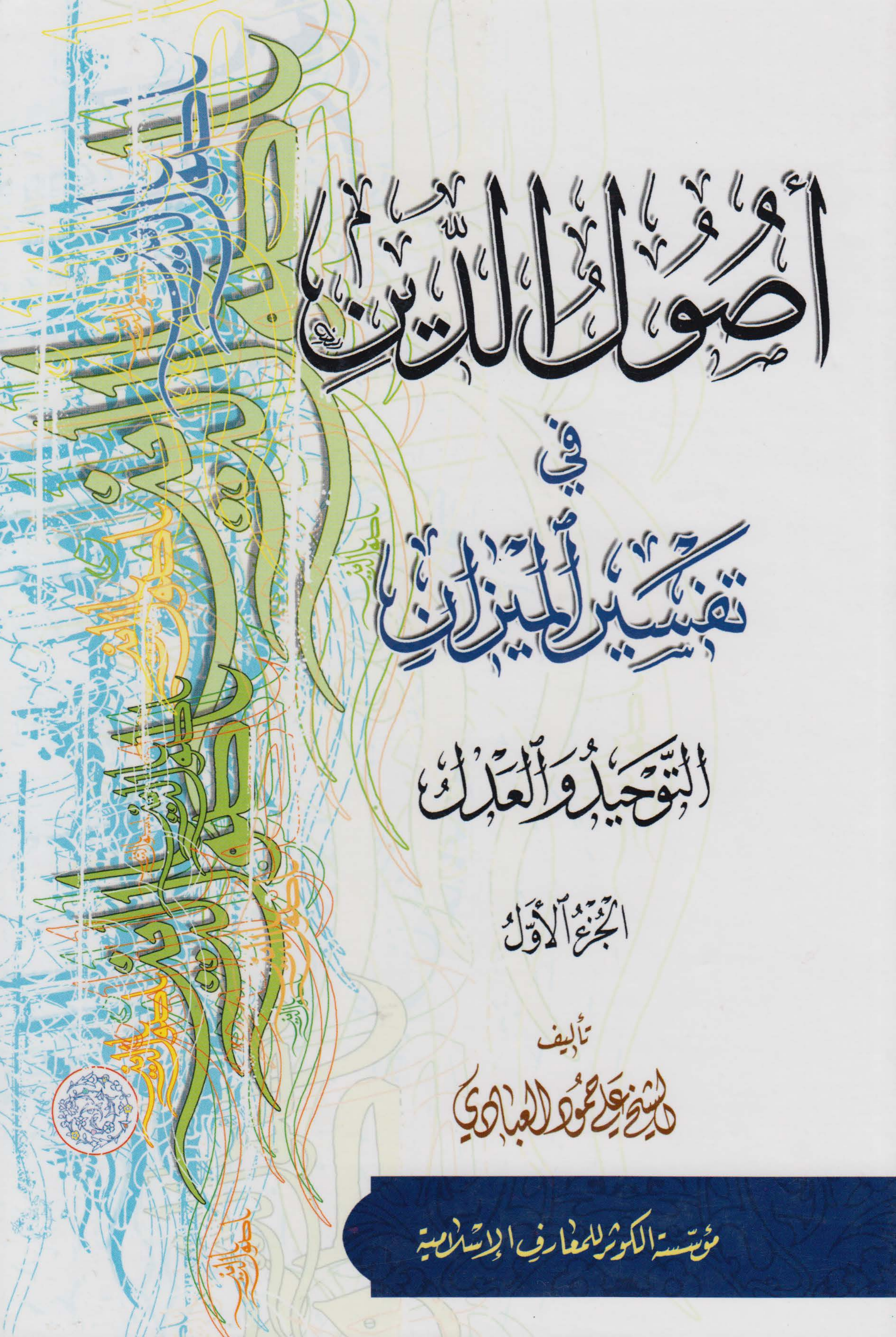


أصول الدين
في
تفسير الميزان
التوحيد والعدل
الجزء الأول
تأليف
الشيخ علي حمود العبادي
مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع ايمان ابي طالب في كفة ميزان وايمان هذا الخلق
في الكفة الاخرى لرجح ايمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

أصول الدين

في

تفسير الميزان

(التوحيد والعدل)

تأليف

الشيخ علي حمود العبادي

الجزء الأول

مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية

سرشناسه	:عبادی،علی حمود عناد
عنوان و نام پدیدآور	:اصول الدین فی تفسیر المیزان{علامه طبا طبایی}/تالیف علی حمود العبادی ،تصحیح و تقویم عبد السادة، شاکر الساعدی .
مشخصات نشر	:قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری	:۲ج.
شابک	:دوره0-189-535-964-978،ج۱ 6-190-535-964-978 ج ۲ 3-191-535-964-978
وضعیت فهرست نویسی	:فیپا
یادداشت	:عربی.
یادداشت	:کتاب حاضر شرح بر اصول دین در تفسیر المیزان "علامه طبا طبایی" است.
مندرجات	:ج.۱التوحید و العدل .ج.۲ النبوة و الامامة
عنوان قراردادی	:المیزان فی تفسیر القران .شرح
موضوع	:طبا طبایی،محمد حسین ،۱۲۸۱-۱۳۶۰.المیزان فی تفسیر القران -- نقد و تفسیر
موضوع	:تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴.
موضوع	:اصول دین -- جنبه‌های قرآنی
موضوع	:اصول دین
شناسه افزوده	:عبدالسادة،مصحح
شناسه افزوده	:ساعدی،شاکر،مصحح
شناسه افزوده	:طبا طبایی،محمد حسین ،۱۲۸۱-۱۳۶۰.المیزان فی تفسیر القران.شرح
رده بندی کنگره:	:۱۳۸۷ ۹۰۲۳۶م ۲۵ط/۹۸ BP
رده بندی دیویی	:۲۹۷/۱۷۲۶
شماره کتابشناسی ملی	:۱۵۷۹۷۶۲

اصول الدین فی تفسیر المیزان ج/۱

الشيخ علی حمود عناد العبادي

إشراف وانتشار:مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية

تصحيح و تقويم:الشيخ عبد السادة الساعدي/ الشيخ شاكر الساعدي

الصف والاخراج الفنی:مؤسسة الکوثر للمعارف الاسلامية/محسن الجابری

الناشر:دارالتفسير

الطبعة و المطبعة:الأولی / ۱۴۳۰هـق -۲۰۰۹م ـ وفا

عدد النسخ:۱۰۰۰

رقم الايداع الدولي للدوره:0-189-535-964-978

رقم الايداع للجزء الأوّل:6-190-535-964-978

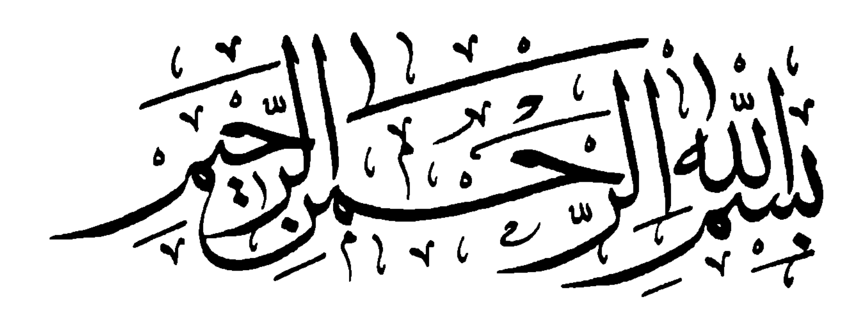
هاتف:۰۰۹۸-۲۵۱-۷۷۳۰۹۴۴

فاكس:۰۰۹۸-۲۵۱-۷۷۴۲۷۵۵

الموقع:WWW.Annajat.Org

البريد الالكتروني:Adara_ALKother@yahoo.com

العنوان:قم/شارع سمية/زقاق۱۸/رقم۱۵


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤسسة

الحمد لله ربّ العالمين بارئ الخلائق أجمعين والصلاة والسلام على خير الأنام، وخاتم النبيين وسيد المرسلين المحمود الأحمد والمصطفى الأمجد أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله.

إنّ البحث في المسائل العقائدية يعد من أهم البحوث العلمية؛ لما تتمتع به من الدّقة في مسائلها وافتقارها للدليل والبرهان المنطقي القطعي؛ لأنّ الظن ﴿لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ارتباط العقيدة بالجانب التكاملي للإنسان على كلا مستوييه النظري والعملي.

فأصول الدين الإسلامي (**التوحيد ـ العدل ـ النبوة ـ والإمامة ـ والمعاد**) هي تمثل القاعدة التحتية التي ترتكز عليها جميع مسائل الدين الأخرى بما تتضمن من معارف وأحكام وآداب وسنن.

ولقد ارتأت مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية وإيمان منها برسالتها النبيلة في إحقاق الحق وخدمة الدين والعلم والعلماء وذلك من خلال ترجمته عبر تبنيها لمشاريع تهدف إلى نشر الثقافة الإسلامية والتراث الإسلامي، وهي لا تنطلق في ذلك من منطلق مذهبي ضيق، بل تحاول جاهدة بيان الواقع والحق ـ الذي لابدّ أن يقال ـ بهدف جمع شمل المسلمين والتقريب بين وجهات النظر.

ومن هنا جاءت استجابتها لتبنّي هذا الموضوع الذي نشأ وترعرع في أحضانها، فلم تدخر وسعاً في مد يد العون والمساعدة في هذا المجال، فعملت على تهيئة الأجواء المناسبة لصاحبه وساهمت في تذليل الصعاب التي من الممكن أن تعترض طريقه؛ ليخرج بهيئته العلمية المطلوبة، ثم

عمدت إلى طبعه ونشره لتضيف إنجازاً إلى سجل إنجازاتها العلمية المتميزة في هذا المضمار، سائلين المولى العلي القدير لمؤسستنا دوام النجاح والتوفيق في مواصلتها لرفد العلم والعلماء وخدمة الدين الإسلامي.

والكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ وما تضمنته دفتاه يمثل أحد اهتمامات مؤسستنا، حيث جاء هذا المؤلف عبارة عن خلاصة مهمة لأبحاث القعيدة في تفسير الميزان- الذي يعد من أهم التفاسير التي أولت عناية فائقة بمسائل العقيدة الإسلامية الرصينة، وقد بلغ هذا التفسير حداً من الأهمية، حتى أصبح مصدراً تنبثق منه العقيدة والشريعة والأخلاق والمفاهيم والرؤى الإسلامية بمجموعها.

وقد تناول البحث في هذا المؤلف أهم مسائل العقيدة على ضوء ما جاء في هذا التفسير العظيم، مضافاً إلى تعرضه للإجابة عن الشبهات الواردة حول مسائل العقيدة.

وتأتي أهمية هذا الكتاب لكون مؤلفه وهو السيد العلامة محمد حسين الطباطبائي ذلك الرجل الذي عرف بتبحره بمسائل العقيدة فضلا عما يتمتع به من أخلاق وآداب وفكر وعرفان التي تعد دليلاً على معرفة أخلاق أهل البيت عليهم السلام وعلومهم ومعارفهم.

وقد استجاب- مشكوراً- لهذه المبادرة الطيبة فضيلة الشيخ علي حمود عناد العبادي دامت توفيقاته. ونحن إذ نبتهل إلى الله تعالى في قبول هذا اليسير، ويجعله عملاً صالحاً تقر به القلوب، نأمل أن نكون قد وفقنا في إثراء المكتبة الإسلامية في أهم مسائلها، ألا وهو مجال الفكر والعقيدة.

قسم الدراسات والبحوث الإسلامية

في مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية

المقدمة

لا ريب أن تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي بلغ حداً من الأهمية، بحيث أصبح مصدراً تنبثق منه العقيدة والشريعة والأخلاق والمفاهيم والرؤى الإسلامية بمجموعها، لما يتضمنه من بحوث ودراسات مختلفة، ومما ساهم في ذلك هو شخصية مؤلفه المعروفة بتقواه وورعه؛ ولذا يقول الشهيد مرتضى المطهري في حقه «لم يكتب تفسير القرآن جميعه بوحي الفكر، فأنا أعتقد أن الكثير من موضوعاته، هي إلهامات غيبية، وكلما تعرض لي مسألة من المسائل الإسلامية والدينية لا أجد مفتاح حلها في الميزان»[1]. مضافاً إلى بعد آخر من هذه الشخصية وهو خبرته وتبحره في العلوم العقلية والفلسفية.

ومن جملة المباحث المهمة التي احتلت مساحة واسعة من تفسير الميزان هو بحث المسائل الاعتقادية، ونالت موقع الصدارة في الاهتمام.

وسوف نتناول في هذه الكتاب بحث من الأبحاث الأساسية التي ترتبط بجانب العقيدة، وهو بحث النبوة العامة والنبوة الخاصة وبحث الإمامة.

منهج البحث

يتلخص منهج البحث في بيان رؤى العلامة فيما يرتبط بأبحاث النبوة العامة، من خلال ما يلي:

١ـ عرض الأبحاث وفق فهرسة متسلسلة بصورة منطقية؛ لأن أغلب المباحث في تفسير الميزان جاءت مبثوثة في أبحاث أخرى، ولم تكن متركزة في موضع واحد ، بل قد نجد المسألة الواحدة مبثوثة في مواضع مختلفة ومتباعدة؛ ولعل هذا الأمر يعود إلى طبيعة البحث التفسيري ، الذي يتناول كل زاوية من الموضوع في مناسبتها الخاصة بها.

---

(١) نقلاً عن كتاب التطور الفلسفي في الحوزة العلمية عبد الجبار الرفاعي دار الهادي، ط٢، ١٤١٤هـ

٢ـ بيان وتوضيح العبارات المعقدة، وعرضها بشكل مفهوم وواضح، إذ أن أسلوب السيد الطباطبائي غالباً ما يتسم بالتداخل والجمل المعترضة الطويلة التي تبلغ أحياناً صفحة كاملة، أو أقل، وينطوي في بعض الحالات، على الغموض والإبهام في التراكيب اللغوية.

لذا قمت بإعادة صياغة مثل هذه الجمل بما لا يخل بمقصود المؤلف.

٣ـ إن أغلب المباحث في تفسير الميزان جاءت مبثوثة في أبحاث أخرى، ولم تعنون بعنوان يشير إلى مضمونها، لذا قمت بعنونة الأبحاث بما يناسبها من عنوان.

٤ـ إن العبارات المحصورة بين قوسين«» إنما هي عبارة السيد الطباطبائي، وقد حاولت وضعها بشكل متلائم مع ما يسبقها من توضيح وتمهيد للمطالب.

وفي بعض الأحيان قمت ببيان العبارة مع التصرف فيها بما لا يخل بمقصود المؤلف.

خطة البحث

انطلقت خطة البحث في هذه الكتاب من خلال تقسيمه إلى فصول ثلاثة، تضمن كل فصل عدة مباحث؛ وعلى هذا الضوء وضعنا الهيكل المنهجي للبحث وفق الخريطة التالية:

الفصل الأول وتضمن عدة جهات:

الجهة الأولى: بحث الأدلة لإثبات الواجب تعالى.

أما الجهة الثانية فتناولت البحث في الأدلة على توحيده تعالى ممهداً له بمقدمات مهمة، وبيان أقسام التوحيد من التوحيد الذاتي والتوحيد الصفاتي والتوحيد في الخالقية والربوبية والحاكمية والتوحيد في العبادة.

واختصت الجهة الثالثة بالبحث في صفاته تعالى.

والجهة الرابعة تناولت البحث في أسماء الله الحسنى.

أما الفصل الثاني: فقد اختص بمباحث العدل الإلهي

وكان على جهات:

الجهة الأولى: في معنى العدل وأقسامه

الجهة الثانية: البحث في الحسن والقبح العقليين

الجهة الثالثة: في أجوبة العلامة حول إشكالية الشرور

الجهة الرابعة: البحث في العدل الإلهي وأفعال العباد.

الإهداء

إلى الرسول الأكرم وأهل بيته الأطهار عليهم السلام أهدي هذا الجهد المتواضع متضرعاً إلى الله بهم القبول والشفاعة.

كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر والامتنان لكل من ساهم في إنجاز هذا الكتاب لاسيما سماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ عبد المجيد البقشي المشرف العام لمؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية؛ لما قدمه لنا من تسهيلات ساعدت في تفعيل وتسريع إنجاز هذا السفر العلمي؛ انطلاقاً من إيمانه بخدمة الدين الإسلامي ومذهب أهل البيت عليهم السلام والعلم وأهله، وكذا سماحة السيد جاسم الموسوي مدير المؤسسة. والشيخ قيصر التميمي والشيخ شاكر الساعدي لما بذلوه من جهد مشكور.

علي حمود عناد العبادي

١٥/ شعبان/ ١٤٢٨هـ



الفصل الأول

التوحيد

تمهيد

لمحة تاريخية في إثبات الصانع

إشارة العلامة إلى تاريخية البحث حول إثبات الصانع، مؤكداً على أن أكثر البشرية كانت على الانتماء الديني والإقرار بوجود خالق الكون، على الرغم من وجود اختلافات حول التفاصيل بين تلك المجتمعات المؤمنة بالله تعالى، بيد أن الأصل الجامع بينها هو الإقرار بوجود الخالق، وهذا ما تجمع عليه الديانات كالديانة اليهودية والمجوسية والنصرانية والبوذية.

نعم هناك بعض من ينكر وجود الخالق ـ كالماديين ـ إلا أنهم لا يملكون دليلاً على مدعاهم، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾[1].

إذن الإيمان بالخالق له جذور تاريخية عريقة في تاريخ الأمم وقد قرر ذلك العلامة بقوله:

«القول بأن للعالم صانعا ثم القول بأنه واحد من أقدم المسائل الدائرة بين

---

(١) الجاثية: ٢٤.

متفكري هذا النوع تهديه إليه فطرته المركوزة فيه، حتى أن الوثنية المبنية على الإشراك، إذا أمعنا في حقيقة معناها وجدناها مبنية على أساس توحيد الصانع، وإثبات شفعاء عنده، (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) وإن انحرفت بعد عن مجراها، وآل أمرها إلى إعطاء الاستقلال والأصالة لآلهة دون الله ..»[1].

وفي موضع آخر قال:

«فهؤلاء الوثنيون ما كانوا يرون لله سبحانه شريكا في الخلق والإيجاد وإنما كانوا ينازعون الإسلام في توحيد الربوبية لا في توحيد الألوهية بمعنى الخلق والإيجاد ...»[2]. ويقع البحث في التوحيد من جهات

الجهة الأولى: الأدلة على وجوده تعالى:

الطريق الأول: الإدراك الفطري.

الطريق الثاني: الأدلة العقلية.

الطريق الأول: الطريق الفطري:

قبل أن يلج العلاّمة في بيان الطريق الفطري لإثبات وجوده تعالى، يقف قليلاً لبيان ما هي الفطرة، وقد عرض في هذا الصدد تعريف الراغب للفطرة في مفرداته، حيث قال: «قال الراغب فطر الله الخلق وهو إيجاده الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال، فقوله: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ ص١٠٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص٣٢٦.

النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ إشارة منه تعالى إلى ما فطر، أي أبدع وركز في الناس من معرفته تعالى، وفطرة الله هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان وهو المشار إليه بقوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ الفطر الشق»[1].

أما تعريف الفطرة عند العلاّمة: فهي«بمعنى الإيجاد والإبداع»[2].

فالفطرة تدل على نوعية وطريقة الخلقة، مثلاً يقال لشيء إنّه فطري، إذا كان ذلك الشيء مما تقتضيه خلقة الإنسان.

ومن الواضح إنّ الشيء الفطري هو منحة إلهية غير قابل للتعلم والاكتساب، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[3][4]. وأنّ من خصائص الأمر الفطري أيضاً كونه مشتركاً بين جميع أفراد الإنسان، وإن اختلف في كيفية وجودها في الأفراد شدة وضعفاً.

معرفة الله فطرية

المقصود من المعرفة الفطرية لله تعالى، هو أنّ الإنسان خلق على نحو يعرف الله تعالى، نتيجة ما يشعر به في أعماق نفسه وضميره بميله وانجذابه نحو خالقه تعالى، من تلقاء نفسه ومن دون تأثره ببرهان أو دليل، ونحوها من المؤثرات الأخرى، نعم أكثر الناس لا يلتفتون إلى هذه العلاقة القلبية

---

(١) الراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن:ص٣٨٣؛ الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص١٩٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٦ ص١٨٧

(٣) الروم: ٣٠.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٦ ص١٧٩.

نتيجة الحجب الظلمانية التي تمنع من التوجه إلى هذه الشعلة الإيمانية، لأجل أنّ معظم الناس غارقون في الملذات والشهوات الدنيوية.

فـ«الله سبحانه خلق الإنسان على فطرة سليمة، ركز فيها معرفة ربوبيته وألهمها فجورها وتقواها، وهذه هداية فطرية أوليّة، ثم أيدها بالدعوة الدينية التي قام بها أنبياؤه ورسله. ثم إنّ الإنسان لو جرى على سلامة فطرته واشتاق إلى المعرفة والعمل الصالح هداه الله، فاهتداء العبد للإيمان عن هدايته تعالى، وأما جريه على سلامة الفطرة فلو سمّي اهتداء فإنّما هو اهتداء متفرع على السلامة الفطرية لو سميت هداية. ولو انحرف الإنسان عن صراط الفطرة بسوء اختياره، وجهل مقام ربّه وأخلد إلى الأرض واتبع الهوى وعاند الحق فهو ضلال منه، غير مسبوق بإضلال من الله وحاشاه سبحانه لكنه يستعقب إضلاله عن الطريق مجازاة وتثبيته على ما هو عليه بقطع الرحمة منه وسلب التوفيق عنه وهذا إضلال مسبوق بضلاله من نفسه بسوء اختياره وإزاغة له عن زيغ منه»[1].

تجلي الفطرة عند الشدائد

من الواضح أنّ فطرية الإيمان بالله تعالى لا تعني توجه الإنسان صوب الله تعالى وإيمانه به دائماً وفي جميع الحالات، إذ أنّ هناك الكثير من العوامل الخارجية تكون حجاباً مانعاً لفطرة الإنسان من الإحساس والتوجه إلى الله تعالى، إلاّ إنّه حينما يواجه خطراً ما وتنقطع عنه الأسباب الظاهرية والتعلقات المادية، فإنّ قلبه يتوجه وبصورة تلقائية إلى الله تعالى، وتحصل

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٢ ص٥٣.

له حالة إيمانية بخالقه، وإنّه القادر الوحيد على إنقاذه مما وقع به.

فمن خلال الإحساس بالخوف والخطر وانقطاع الأسباب الظاهرية لإنقاذ الإنسان، تتجلى الفطرة بشكل واضح جلي.

وإلى هذه الحقيقة يشير العلاّمة في ذيل قوله تعالى: ﴿**ادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ**﴾ حيث قال: «هناك آيات كثيرة تدل على أنّ الإنسان يتوجه عند الاضطرار كركوب السفينة نحو ربه، فيدعوه بالإخلاص فيستجاب له، كقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا مَسَّ الإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا**﴾ الآية [يونس: ١٢]، وقوله: ﴿**حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ** - إلى قوله - **وَظَنُّواْ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُاْ اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾ [يونس: ٢٢] وكيف يتصور تعلق النفس بتوجهها الغريزي الفطري بأمر لا اطمئنان لها به، فما قضاء الفطرة في ذلك إلاّ كقضائها عند إدراك حاجتها الوجودية، إلى من يوجدها ويدبر أمرها أنّ هناك أمراً يرفع حاجتها وهو الله سبحانه.

فإن قلت: نحن كثيراً ما نتوسل في حوائجنا من الأسباب الظاهرية بما لا نقطع بفعلية تأثيره في رفع حاجتنا، وإنّما نتعلق به رجاء أن ينفعنا إن نفع.

قلت: هذا توسل فكري مبدؤه الطمع والرجاء، وهو غير التوسل الغريزي الفطري، نعم في ضمنه نوع من التوجه الغريزي الفطري، وهو التسبب، بمطلق السبب ومطلق السبب لا يتخلف»[1].

وقد أشار الإمام الصادق عليه السلام إلى دليل الفطرة، حين جاءه ذلك السائل ليسأله: يا بن رسول الله دلني على الله ما هو؟ فقد أكثر علي المجادلون وحيروني.

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٥، ص٣٨٢

فقال الإمام عليه السلام «يا عبد الله هل ركبت سفينة قط؟

قال: نعم

قال عليه السلام: فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟ قال: نعم، قال عليه السلام فهل تعلق قلبك هنالك أنّ شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟ قال: نعم، قال الصادق: عليه السلام فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث»(١).

«فتعلق الرجاء من الإنسان بالتخلص من البلية عند انقطاع الأسباب دليل على أنّه يرى أنّ هناك سبباً فوق هذه الأسباب المنقطع عنها، لا تعجزه عظائم الحوادث وداهمات الرزايا، ولا ينقطع عنه الإنسان ولا يزول ولا يفنى ولا يسهو ولا ينسى قط. هذا شيء يجده الإنسان من نفسه وتقضى به فطرته، وإن ألهاه عنه الاشتغال بالأسباب الظاهرة، وجذبته إلى نفسها أمتعة الحياة وزخارف المادة المحسوسة، لكنّه إذا أحاطت به البلية وأعيته الحيلة وسدت عليه طرق النجاة، وانهزمت الأسباب الظاهرة عن آخرها، وطارت الموانع عن نظره، ولم يبق هناك مله يلهيه ولا شاغل يشغله، ظهر له ما أخفته الأسباب وعاين ما كان على غفلة منه، فتعلقت نفسه به، وهو السبب الذي فوق كل سبب، وهو الله عز اسمه»(٢).

«فالإنسان إذا انقطع عن جميع الأسباب الظاهرية وأيس منها لم ينقطع عن التعلق بالسبب من أصله، ولم يبطل منه رجاء النجاة من رأس، بل رجى

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار: ج٣ ص٤١.

(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٢ ص٢٧٢.

النجاة وتعلق قلبه بسبب ما يقدر على ما لا يقدر عليه سائر الأسباب، ولا معنى لهذا التعلق الفطري لولا أنّ هناك سبباً فوق الأسباب إليه يرجع الأمر كله، وهو الله سبحانه، وليس يصرف الإنسان عنه إلاّ الاشتغال بزخارف الحياة الدنيا والتعلق بالأسباب الظاهرية والغفلة عما وراءها»[١].

وبهذا يتضح إنّ الإنسان يجد معرفة الله تعالى في أعماق قلبه.

الطريق الثاني: الطريق العقلي: وهو يتضمن عدداً من البراهين والأدلة العقلية على إثبات وجوده تعالى، ومن هذه الأدلة:

الأدلة العقلية على وجوده تعالى

أولاً: برهان الإمكان والوجوب

يبتني هذا البرهان على أمور أربعة:

الأمر الأول: إنّ كل معقول يتصور في الذهن، إذا نسب إليه الوجود الخارجي، فهو إما يتصف به أو لا.

فإذا لم يصح اتصافه بالوجود الخارجي لذاته، أي إنّ الوجود الخارجي ممتنع بالنسبة إليه ذاتاً، فهذا ما يطلق عليه ممتنع الوجود بالذات، من قبيل اجتماع النقيضين وارتفاعهما، ووجود المعلول بلا علة ونحوها.

وإما يصح اتصافه بالوجود الخارجي، وهو على نحوين:

النحو الأول: وهو ما يكون الوجود اقتضاء ذاته، أي أنّ ذاته تقتضي وجوده ويطلق عليه بـ(واجب الوجود لذاته).

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٣ ص١٥٤.

النحو الثاني: وهو ما لا يكون الوجود الخارجي اقتضاء ذاته، ويطلق عليه (ممكن الوجود) بمعنى أنّه لا الوجود مقتضي ذاته ولا العدم، فهو متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، ولا يستدعي في حد ذاته لا الوجود ولا العدم، كأفراد الإنسان.

وبهذا يتضح أنّ الوجود المتحقق في العالم الخارجي: إما واجب الوجود وإما ممكن الوجود.

الأمر الثاني: إنّ ممكن الوجود يحتاج إلى علة حدوثاً وبقاء

لأنّ الاحتياج والافتقار إلى العلة من سمات الممكن؛ لأنّه متساوي الوجود والعدم، فإنّ البديهة العقلية حاكمة على أن ما لا يكون الوجود من ذاته فإنّه يتوقف وجوده على أمر آخر، في وجوده وفي استمرار وجوده، إذ إنّ العلة لو ارتفعت وانقطعت عنه بعد أن وجدته، فيكون وجوده في الآنات والأزمنة اللاحقة نابعاً من ذاته، وهو محال لاستلزامه انقلاب الممكن إلى واجب.

الأمر الثالث: استحالة الدور

الدور عبارة عن كون شيء معين موجداً لشيء ثان، وهذا الشيء الثاني موجداً للأول، كما إذا كان موجد (أ) هو (ب)، وموجد (ب) هو (أ)، وهو باطل بالبداهة، لأنّ مقتضى كون الشيء الأول علة للثاني لزوم تقدمه وتأخر الثاني عنه، ومقتضى كون الشيء الثاني علة للأول هو تقدمه، وتأخر الأول عنه، فيكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً في آن واحد وهو محال؛ لأنّه جمع بين المتناقضين.

الأمر الرابع: بطلان التسلسل

المقصود من التسلسل، هو اجتماع سلسلة من العلل والمعلولات المترتبة طولاً إلى غير نهاية، وتكون جميع السلسلة متصفة بالإمكان.

من قبيل إنّ وجود الشيء الأول متوقف على الثاني، والثاني متوقف على الثالث، وهو متوقف على رابع إلى ما لا نهاية، وهو باطل بالبداهة، إذ إنّ جميع هذه الحلقات المتسلسلة طولاً ممكنة الوجود وهي علة نفسها، ومن الواضح إنّ الشيء الممكن المعلول لا يكون علة لنفسه، فلا يوجد شيء من هذه السلسلة.

نعم إذا انتهت هذه السلسلة إلى حلقة، وهي واجبة الوجود، أي ينبع وجودها من صميم ذاتها، فلا إشكال في ذلك.

النتيجة

بعد أن اتضحت الأمور المتقدمة، نقول:

إنّ عالمنا المشهود وما فيه من كائنات فهو ممكن، بدليل إنّ هذه الموجودات توجد وتنعدم وتتبدل وتتغير ونحوها من علامات وسمات الإمكان ـ وهذه الموجودات الممكنة لا يخلو وجودها من أحد فروض:

الأول: إنّها وجدت من دون علة، بمعنى أنّ كل واحد منها علة لنفسها، وهو باطل، لأنّه يلزم تقدم الشيء على نفسه، وهو اجتماع النقيضين.

الثاني: إنّ قسماً من الموجودات معلولة لقسم آخر، والقسم الآخر معلول للأول، وهو باطل لأنّه دور، كما تقدم.

الثالث: إنّ بعض الموجودات معلول للآخر، والبعض الآخر معلول لشيء آخر، وهكذا تستمر السلسلة إلى ما لا نهاية، وهو باطل للزوم التسلسل.

الرابع: إنّ علة الموجودات الإمكانية هو واجب الوجود بذاته، وهو المطلوب.

وهذا البرهان يقرره العلاّمة الطباطبائي بقوله: «من الضروري أنّ شيئاً من هذه الموجودات لم يفطر ذاته ولم يوجد نفسه، ولا أوجده شيء آخر مثله، فإنّه يناظره في الحاجة إلى إيجاد موجد، ولو لم ينته الأمر إلى أمر موجود بذاته لا يقبل طرو العدم عليه لم يوجد في الخارج شيء من هذه الأشياء، فهي موجودة بإيجاد الله»[1].

وفي موضع آخر قال: «فكل ممكن غير مستقل في شيء من ذاته وآثار ذاته، والله سبحانه هو الذي يستقل في ذاته، وهو الغني الذي لا يفتقر في شيء ولا يفقد شيئاً من الوجود وكمال الوجود، كالحياة والقدرة والعلم، فلا حد له يتحدد به»[2].

وفي تقرير آخر قال: «إنّ كل كمال مفروض فهو لله سبحانه بالأصالة، وليس لغيره شيء إلا بتمليكه تعالى له ذلك، من غير أن ينعزل عما يملكه ويملكه، كما ننعزل نحن معاشر الخليقة عما ملكناه غيرنا. فكلما فرضنا شيئاً من الأشياء ذا شيء من الكمال في قباله تعالى ليكون ثانياً له وشريكاً عاد ما بيده من معنى الكمال لله سبحانه محضاً، وهو الحق الذي يملك كل شيء،

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٣٠٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٠ ص٢١١.

وغيره الباطل الذي لا يملك لنفسه شيئاً، قال تعالى: ﴿لا يَمْلِكُونَ لأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلا نَفْعًا وَلا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلا حَيَاةً وَلا نُشُورًا﴾ [الفرقان: ٣]»[١].

وهذا البرهان من البراهين العقلية التي«أقامها الإلهيون من الحكماء الباحثين بعد إثبات عموم العلّية، وبنوا فيها على وجوب انتهاء العلل الممكنة إلى علة واجبة الوجود، واستمروا على هذا السلك من البحث منذ ألوف من السنين من أقدم عهود الفلسفة إلى يومنا هذا»[٢].

وقد أشارت النصوص القرآنية إلى هذا البرهان، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[٣] وقوله: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاء﴾[٤].

التي تكشف بوضوح عن أنّ الممكنات لا تملك لنفسها أي شيء، وإنّ حقيقتها الفقر والحاجة، وكذا قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[٥] في إشارة إلى أنّ الممكن يستحيل أن يتحقق من دون علة، أو أن تكون علته نفسه.

ثانيا: برهان النظم

حاصل هذا البرهان، هو أنّ هذا النظام الدقيق الموجود في الكون يكشف عن وجود خالق مبدع عظيم، وذلك من خلال حكم العقل الذي

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ ص٨٩.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٤٠.
(٣) فاطر: ١٥.
(٤) محمد: ٣٨.
(٥) الطور: ٣٥.

يقضي بوجود رابطة منطقية بين دقة النظم وبين وجود الناظم المبدع.

فعند ملاحظة الظواهر الطبيعية العجيبة في هذا الكون، نجد أنّه عالم خاضع لنظام دقيق، كشفت العلوم الحديثة عن جملة منها، فإنّ «هذه السماوات التي قد علتنا وأظلتنا على ما فيها من بدائع الخلقة، والأرض التي قد أقلتنا وحملتنا مع عجيب أمرها وسائر ما فيها، من غرائب بالتحولات والتقلبات كاختلاف الليل والنهار، والفلك الجارية، والأمطار النازلة، والرياح المرفة، والسحب المسخرة، أمور مفتقرة في نفسها إلى صانع موجد»[(١)].

إذن الظواهر الطبيعية المحسوسة في هذا العالم، فضلاً عن العوالم الغيبية التي لا يمكن للإنسان الإطلاع عليها، كل ذلك يكشف عن وجود خالق مبدع مدبر عظيم قادر عالم.

قال تعالى: ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾[(٢)].

وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾[(٣)].

وعن المفضل بن عمر عن الصادق عليه السلام قال: «والعجب من مخلوق يزعم أنّ الله يخفى على عباده، وهو يرى أثر الصنع في نفسه بتركيب يبهر عقله،

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٣٩٦

(٢) النحل: ١٣.

(٣) النمل: ٦٥.

وتأليف يبطل حجته، ولعمري لو تفكروا في هذه الأمور العظام لعاينوا من أمر التركيب البين، ولطف التدبير الظاهر، ووجود الأشياء مخلوقة بعد أن لم تكن، ثم تحولها من طبيعة إلى طبيعة، وصنيعة بعد صنيعة، ما يدلهم ذلك على الصانع، فإنّه لا يخلو شيء منها من أن يكون فيه أثر تدبير وتركيب يدل على أنّ له خالقاً مدبراً، وتأليف بتدبير يهدي إلى واحد حكيم...»[1].

وغير ذلك من النصوص القرآنية والروائية التي تشير إلى الربط العجيب بين الأمور المختلفة فهذا يدل على وجود صانع قادر حكيم أوجد ذلك الربط بين الأشياء والظواهر الكونية.

ثالثاً: برهان الحدوث

معنى الحدوث، هو كون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم، وهو على قسمين:

القسم الأول: الحدوث الزماني: وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني، كمسبوقية زيد بعدمه، ومسبوقية اليوم بعدمه.

القسم الثاني: الحدوث الذاتي: وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم في حد ذاته من قبيل الموجودات الإمكانية، التي ليس لها في حد ذاتها إلاّ العدم[2]، ومن الواضح إنّ الحدوث الذاتي يرجع إلى الإمكان الماهوي الذي تقدم الاستدلال عليه في برهان الإمكان والوجوب.

لذا يختص الاستدلال بالحدوث، بالحدوث الزماني دون الذاتي.

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار: ج٣ ص١٥٢.

(٢) انظر: بداية الحكمة، المرحلة ٩، الفصل٣.

تقريب الاستدلال

إنّ العالم المادي متغير، كما ثبت علمياً وفلسفياً، وكل متغير فهو حادث؛ لأنّ المتغير يعني أنّه لم يكن موجوداً ثم وجد.

وبضميمة القاعدة العقلية البديهية، القائلة بأنّ كل حادث لابد له من محدث.

قال العلاّمة الطباطبائي:«إنّ الإنسان مفطور على أن يعتقد لكل حادث مادي علة موجبة من غير تردد وارتياب. وكذلك العلوم الطبيعية وساير الأبحاث العلمية تعلل الحوادث والأمور المربوطة بما تجده من أمور أخرى صالحة للتعليل، ولا نعني بالعلة إلا أن يكون هناك أمر واحد أو مجموع أمور، إذا تحققت في الطبيعة مثلاً تحقق عندها أمر آخر نسميه المعلول بحكم التجارب، كدلالة التجربة على أنّه كلما تحقق احتراق لزم أن يتحقق هناك قبله علة موجبة له، من نار أو حركة أو اصطكاك أو نحو ذلك، ومن هنا كانت الكلية وعدم التخلف من أحكام العلية والمعلولية ولوازمهما. وتصديق هذا المعنى ظاهر من القرآن فيما جرى عليه وتكلم فيه، من موت وحياة ورزق وحوادث أخرى، علوية سماوية أو سفلية أرضية على أظهر وجه، وإن كان يسندها جميعاً بالآخرة إلى الله سبحانه لفرض التوحيد...»[١].

فالنتيجة أنّ لهذا العالم المادي محدث، فإن كان المحدث قديماً أزلياً ثبت المطلوب، وإن كان المحدث حادثاً أيضاً، فلابد من وجود محدث له، ودفعا للدور والتسلسل لابد من الانتهاء إلى محدث غير محدث وهو المطلوب[٢].

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٤٠٢.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٤٠٢.

رابعا: برهان الغنى والفقر

يفترق هذا البرهان عن برهان الإمكان والوجوب من جهة أنّ برهان الإمكان والوجوب هو إمكان ماهوي، بمعنى أنّ الإمكان الملحوظ فيه هو وصفاً للماهية، أي التساوي إلى الوجود والعدم، .

أما برهان الغنى والفقر فإنّ الإمكان فيه هو وصف للوجود لا للماهية، بمعنى إنّ وجود الممكن عين الفقر والحاجة.

تقريب الاستدلال

إنا لو أخذنا أي عينة من الواقعية الخارجية، فهي إما غنية عن علة وجودها فيثبت المطلوب، وإما أن تكون فقيرة تحتاج إلى غني يوجدها، فالوجود الفقري يكشف عن الاحتياج إلى الوجود الغني، وهو المطلوب.

ومن الواضح أنّ هذا البرهان لا يحتاج إلى فرض الدور والتسلسل، ومن ثم إلى الحاجة إلى بطلانهما في رتبة سابقة؛ لأنّ الوجود الفقري لا يتقوم بوجود فقري آخر، لكي ننقل الكلام إليه، لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، فليس من الصحيح فرض احتمال وجود فقري آخر؛ لكي يكون علّة للأول، وإلاّ لزم انقلاب الفقير إلى غني وهو مستحيل، وقد أشار العلامة الطباطبائي إلى هذا البرهان في ذيل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّه وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾[1] حيث قال: «فقصر الفقر فيهم وقصر الغنى فيه سبحانه، فكل الفقر فيهم وكل الغنى فيه سبحانه، وإذ كان الغنى والفقر وهما

---

(١) فاطر: ١٥.

الوجدان والفقدان متقابلين، لا يرتفعان عن موضوعهما، كان لازم القصر السابق قصر آخر، وهو قصرهم في الفقر وقصره تعالى في الغنى، فليس لهم إلا الفقر وليس له تعالى إلا الغنى»[١].

ونكتفي بهذا القدر من الأدلة على وجود الباري لضيق المقام، وهناك أدلة أخرى أشار إليها العلاّمة في أبحاث متفرقة، كبرهان الحركة، وبرهان النفس، ونحوها من البراهين[٢].

الجهة الثانية: في توحيده تعالى

تمهيد:

«لا يرتاب الباحث المتعمق في المعارف الكلية أنّ مسألة التوحيد من أبعدها غوراً، وأصعبها تصور وإدراكاً، وأعضلها حلاً، لارتفاع كعبها عن المسائل العامة العامية التي تتناولها الأفهام، والقضايا المتداولة التي تألفها النفوس، وتعرفها القلوب. وما هذا شأنه تختلف العقول في إدراكه والتصديق به للتنوع الفكري الذي فطر عليه الإنسان من اختلاف أفراده، من جهة البنية الجسمية وأداء ذلك إلى اختلاف أعضاء الإدراك في أعمالها، ثم تأثير ذلك الفهم والتعقل من حيث الحدة والبلادة، والجودة والرداءة، والاستقامة والانحراف. فهذا كله مما لا شك فيه، وقد قرر القرآن هذا الاختلاف في موارد من آياته الكريمة كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٧ ص٣٣.

(٢) من أراد التوسع في ذلك، انظر: نهاية الحكمة: ص٢٦٨ وما بعدها.

يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ٩]، وقوله تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّى عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلاَّ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ﴾ [النجم: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿فَمَا لِهَؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧] وقوله تعالى في ذيل الآية الا ٧٥ من المائدة (وهي من جملة الآيات التي نحن فيها): ﴿انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾. ومن أظهر مصاديق هذا الاختلاف الفهمي اختلاف أفهام الناس في تلقي معنى توحده تعالى لما في أفهامهم من الاختلاف العظيم والنوسان الوسيع في تقرير مسألة وجوده تعالى على ما بينهم من الاتفاق على ما تعطيه الفطرة الإنسانية بإلهامها الخفى وإشارتها الدقيقة. فقد بلغ فهم آحاد من الإنسان في ذلك أن جعل الأوثان المتخذة، والأصنام المصنوعة من الخشب والحجارة حتى من نحو الإقط والطينة المعمولة من أبوال الغنم شركاء لله، وقرناء له، يعبد كما تعبد هؤلاء، ويسأل كما تسأل هؤلاء، ويخضع له كما يخضع لها، ولم يلبث هذا الإنسان دون أن غلب هذه الأصنام عليه تعالى بزعمه، وأقبل عليها وتركه، وأمرها على حوائجه وعزله. فهذا الإنسان قصارى ما يراه من الوجود له تعالى هو مثل ما يراه لآلهته التي خلقها بيده، أو خلقها إنسان مثله بيده، ولذلك كانوا يثبتون له تعالى من صفة الوحدة مثل ما يصفون به كل واحد من أصنامهم، وهي الوحدة العددية التي تتألف منها الأعداد، قال تعالى: ﴿وَعَجِبُوا أَن جَاءهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ * أَجَعَلَ الآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [سورة ص:٥]»[1].

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ص٨٦

وقبل الولوج في مباحث التوحيد، ينبغي الإشارة إلى عدد من الأمور:

الأمر الأول: في تعريف التوحيد

أشار العلاّمة الطباطبائي إلى أنّ التوحيد مصدر من الواحد، ومن الواضح أنّ مفهوم الوحدة «من المفاهيم البديهية التي لا تحتاج في تصورها إلى معرف يدلنا عليها»[١].

الأمر الثاني: لا سعادة للبشرية إلا من خلال التوحيد

أشار العلاّمة الطباطبائي إلى دور وأهمية التوحيد في الحياة الإنسانية، وإنّ المجتمعات الإنسانية لا يمكن أن تتمتع بالسعادة الحقيقية والأمن والسلام إلا من خلال التوحيد.

الدليل على توقف السعادة البشرية على التوحيد

يتضح ذلك من خلال المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: كمال الإنسان لا يتحقق إلا بالاجتماع والتعاون

حاصل هذه المقدمة هو أنّ الإنسان لا يمكن أن يحقق «كماله النوعي، ولا يسعد في حياته التي لا بغية له أعظم من إسعادها باجتماع من أفراد يتعاونون على أعمال الحياة على ما فيها من الكثرة والتنوع»[٢].

فالإنسان بمفرده لا يمكنه أن يلبي جميع حاجياته.

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٣٩٣

(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص١٥٥.

وقد أشار العلاّمة في بحث النبوة المتقدم إلى هذه الحقيقة، من أنّ الإنسان مفطور على «قريحة الاستخدام» بحسب تعبير العلامة التي تدفع الإنسان «أن يستخدم كل ما يمكنه استخدامه في طريق كماله»[1]. وهذا بدوره يدفعه أن يشترك في ممارسة الحياة مع الآخرين ضمن النزعة المعروفة بمقولة «الإنسان مدني بالطبع».

المقدمة الثانية: ضرورة وجود قوانين عادلة

حيث إن طبع الإنسان على الاجتماع مع افراد نوعه من جهة، ومن جهة أخرى أنّ وجود قريحة الاستخدام تدفعه لتوظيف كل شيء لخدمته مع ملاحظة إنّ هذه النزعة ذاتها موجودة عند بقية افراد الإنسان كل ذلك يتسبب في وقوع الاختلاف بين أفراد الإنسان«مما أحوج الإنسان الاجتماعي إلى أن يتسنن بسنن وقوانين يحفظ بها حقوق الأفراد عن الضيعة والفساد، حتى يعمل كل منهم ما في وسعه العمل به، ثم يبادلوا أعمالهم، فينال كل من النتائج المعدة ما يعادل عمله ويقدره وزنه الاجتماعي، من غير أن يظلم القوى المقتدر أو يظلم الضعيف العاجز لكي ينال كل ذي حق حقه»[2].

المقدمة الثالثة: إنَ القوانين لا تثمر إلا بوجود قوة إجرائية عالمة بالجرم

ترمي هذه المقدمة إلى القول بأنّ هذه السنن والقوانين التي تحفظ حقوق الأفراد لا يمكن أن تعطي ثمارها «إلاّ بسنن وقوانين أخرى جزائية تهدد المتخلفين عن السنن والقوانين المتعدين على حقوق ذوي الحقوق

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٣ ص١١٦.
(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص١٥٥.

وتخوفهم بالسيئة قبال السيئة وبأخرى تشوقهم وترغبهم في عمل الخيرات وتضمن إجراء الجميع القوة الحاكمة التي تحكم فيهم وتسيطر عليهم بالعدل والصدق»[١]

ومن الواضح أنّ هذه الأمنية التي تحققها القوة المجرية لا تتحقق إلاّ إذا كانت تلك القوة المتخذة للقوانين «عالمة بالجرم وقوية على المجرم، وأما إذا جهلت ووقع الإجرام على جهل منها أو غفلة، وكم له من وجود، فلا مانع يمنع من تحققه، والقوانين لا أيدي لها تبطش بها، وكذا إذا ضعفت الحكومة بفقد القوى اللازمة أو مساهلة في السياسة والعمل، فظهر عليها المجرم، أو كان المجرم أشد قوة ضاعت القوانين وفشت التخلفات والتعديات على حقوق الناس»[٢]. لاسيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ الإنسان مدفوع بحسب طبعه لجر النفع لنفسه ولو أضر بغيره.

ولا يخفى أنّ هذه البلية تشتد إذا تمركزت هذه القوة في القوة المنفذة للقوانين أو من يتولى أزمة الأمور، فإنّها تستضعف الناس وتسلب منهم القدرة على ردها إلى العدل وتقويمها بالحق، فتصير ذا قوة وشوكة قوية تبطش في الناس وتظلمهم«والتواريخ المحفوظة مملوءة من قصص الجبابرة والطواغيت وتحكماتهم الجائرة على الناس، وهو ذا نصب أعيننا في أكثر أقطار الأرض»[٣].

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص١٥٥.

(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص٥٦.

(٣)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ص١٥٦

المقدمة الرابعة: عدم كفاية القوانين من تحقيق السعادة إلا بأخلاق فاضلة

أشار العلاّمة إلى أنّ القوانين والسنن «وإن كانت عادلة في حدود مفاهيمها وأحكام الجزاء وإن كانت بالغة في شدتها، لا تجري على رسلها في المجتمع، ولا تسد باب الخلاف وطريق التخلف إلاّ بأخلاق فاضلة إنسانية تقطع دابر الظلم والفساد، كملكة اتباع الحق، واحترام الإنسانية والعدالة والكرامة والحياة ونشر الرحمة ونظائرها»[١].

المقدمة الخامسة: عدم كفاية الأخلاق الفاضلة إلا بالتوحيد

إنّ القوانين وإن كانت عدالة والقوة المجرية لها قوية مع توفر الأخلاق الفاضلة، إلا إنّ ذلك لا يكفي لإسعاد المجتمع إلاّ إذا كانت مبنية على أساس عقيدة التوحيد، إذ ببنائها على عقيدة التوحيد «لم يبق للإنسان هم إلاّ مراقبة رضاه تعالى في أعماله، وكانت التقوى رادعاً داخلياً له عن ارتكاب الجرم، ولولا ارتضاع الأخلاق من ثدي هذه العقيدة، عقيدة التوحيد لم يبق للإنسان غاية في أعماله الحيوية إلاّ التمتع بمتاع الدنيا الفانية، والتلذذ بلذائذ الحياة المادية، وأقصى ما يمكنه أن يعدل به معاشه، فيحفظ به القوانين الاجتماعية الحيوية أن يفكر في نفسه إن من الواجب عليه أن يلتزم القوانين الدائرة حفظاً للمجتمع من التلاشي، وللاجتماع من الفساد وان من اللازم عليه أن يحرم نفسه من بعض مشتهياته، ليحتفظ به المجتمع، فينال بذلك البعض الباقي ويثنى عليه الناس ويمدحوه ما دام حياً، أو يكتب اسمه في

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج ١١ص١٥٧.

أوراق التاريخ بخطوط ذهبية. أما ثناء الناس وتقديرهم العمل فإنّما يجرى في أمور هامة علموا بها أما الجزئيات وما لم يعلموا بها، كالأعمال السرية فلا وقاء يقيها»[١].

وبهذا يتضح أن لا شيء يمكن أن يصدّ الإنسان عن المعصية «ونقض السنن والقوانين إلاّ عقيدة التوحيد، لاسيما إذا كان طبع العمل لا يظهر إلى الناس، أو إذا كان العمل من طبعه إذا ظهر للناس يظهر على خلاف ما هو عليه لأسباب تقتضي ذلك كالتعفف الذي يزعم أنّه كان شرها وبغياً»[٢].

الأمر الثالث: المقصود من الوحدة المبحوث عنها

أشار العلاّمة إلى أنّ للوحدة أقساماً متعددة، ومن هذه الأقسام هو ما أشار إليها العرفاء الذين قسموا الوحدة إلى:

١ـ **الوحدة الحقة الحقيقية**: وهي الوحدة التي تكون عين الذات وبحسب تعبير العلاّمة الطباطبائي بأنّها «يستحيل معها فرض التكثر»[٣] بمعنى أنّه لا يمكن تصور التكثر إلاّ بزوال تلك الذات المتصفة بالوحدة.

٢ـ **الوحدة العددية**: وهي الوحدة التي تتكرر بالعدد، بمعنى أنّ الشيء الواحد المتصف بالواحد يمكن أن يتصف بالكثير لو انظم إليه شيء آخر مثله.

فيصير ذلك الشيء اثنين، وإذا انضم ثالث يصير ثلاثة، وهكذا.

وإذا اتضح ذلك نتساءل ما هو المراد من الوحدة في بحث التوحيد؟

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص١٥٧.
(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص١٥٨.
(٣) بداية الحكمة، المرحلة السابعة، الفصل الأول.

وفي جواب للعلاّمة صراحة واضحة في أنّ القرآن الكريم يصرح على أنّ الوحدة المرادة هي الوحدة الحقة الحقيقية، لا الوحدة العددية.

وحدة الباري تعالى وحدة حقة حقيقية

بعد الوقوف على الفرق بين الوحدة الحقيقية الحقة والوحدة العددية، يتضح أنّ وحدة الباري تعالى هي وحدة حقة حقيقية.

بيان ذلك:

إنّ الوحدة العددية «لا تتم إلاّ بتميز هذا الواحد من ذلك الواحد بالمحدودية التي تقهره، والمقدرية التي تغلبه، مثال ذلك: ماء الحوض إذا فرقناه في آنية كثيرة كان ماء كل إناء ماء واحداً غير الماء الواحد الذي في الإناء الآخر، وإنّما صار ماء واحداً يتميز عما في الآخر، لكون ما في الآخر مسلوباً عنه، غير مجتمع معه، وكذلك هذا الإنسان إنّما صار إنساناً واحداً لأنّه مسلوب عنه ما للإنسان الآخر، ولولا ذلك لم يأت للإنسانية الصادقة على هذا وذاك أن تكون واحدة بالعدد، ولا كثيرة بالعدد. فمحدودية الوجود هي التي تقهر الواحد العددي على أن يكون واحداً، ثم بانسلاب هذه الوحدة من بعض الجهات تتألف كثرة عددية، كما عند عروض صفة الاجتماع بوجه»[1].

وحيث إنّ الله تعالى قاهر غير مقهور وغالب لا يغلبه شيء، فعلى هذا «لم تتصور في حقه وحدة عددية ولا كثرة عددية، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ ص٨٨

الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: ١٦] وقال: **﴿أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّـهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ * مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَآؤُكُم﴾** [يوسف: ٤٠] وقال: **﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾** [سورة ص: ٦٥] وقال: **﴿لَوْ أَرَادَ اللَّـهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّـهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾** [الزمر: ٤].

والآيات بسياقها ـ كما ترى ـ تنفي كل وحدة مضافة إلى كثرة مقابلة لها، سواء كانت وحدة عددية، كالفرد الواحد من النوع الذي لو فرض بإزائه فرد آخر كانا اثنين، فإن هذا الفرد مقهور بالحد الذي يحده به الفرد الآخر المسلوب عنه المفروض قباله، أو كانت وحدة نوعية أو جنسية أو أي وحدة كلية مضافة إلى كثرة من سنخها كالإنسان الذي هو نوع واحد مضاف إلى الأنواع الكثيرة الحاصلة منه، ومن الفرس والبقر والغنم وغيرها، فإنّه مقهور بالحد الذي يحده به ما يناظره من الأنواع الآخر، وإذ كان تعالى لا يقهره شيء في شيء البتة من ذاته ولا صفته ولا فعله، وهو القاهر فوق كل شيء فليس بمحدود في شيء يرجع إليه، فهو موجود لا يشوبه عدم، وحق لا يعرضه بطلان، وهو الحي لا يخالطه موت، والعليم لا يدب إليه جهل، والقادر لا يغلبه عجز، والمالك والملك من غير أن يملك منه شيء، والعزيز الذي لا ذل له، وهكذا»[١].

الوحدة الحقة الحقيقية في الروايات

هنالك عدد من الروايات أشارت إلى إنّه تعالى واحد بالوحدة الحقة الحقيقية وهذه الروايات التي أشار إليها العلاّمة الطباطبائي منها:

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ ص٨٨ـ٨٩

عن شريح بن هاني، قال: «إنّ أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال يا أمير المؤمنين أتقول إنّ الله واحد؟ قال فحمل الناس عليه، فقالوا: يا أعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسم القلب؟ فقال أمير المؤمنين دعوه فإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم، ثم قال عليه السلام: يا أعرابي، إنّ القول: في أنّ الله واحد على أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله تعالى، ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه ـ فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا لا يجوز؛ لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنّه كفر من قال إنه ثالث ثلثه؟ وقول القائل هو واحد من الناس، يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز لأنّه تشبيه، وجل ربنا وتعالى عن ذلك، وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل هو واحد ليس له في الأشياء شبه كذلك ربنا، وقول القائل إنّه عز وجل أحدي المعنى، يعني به: أنّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا»[1].

قال العلاّمة«والوجهان اللذان أثبتهما عليه السلام كما ترى منطبق على ما ذكرناه في بيان قوله تعالى: ﴿ وَإِلَـهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ الآية. وقد تكرر في الخطب المروية عن علي عليه السلام والرضا عليه السلام وغيرهما من أئمة أهل البيت: قولهم: «إنّه واحد لا بالعدد» الخطبة، وهو ما مر من معنى صرافة ذاته الآبية عن العدد، وفي دعاء الصحيفة الكاملة لك وحدانية العدد الدعاء، ويحمل على الملكية أي أنت تملك وحدانية العدد دون الاتصاف، فإنّ العقل والنقل ناهضان

(١) الشيخ الصدوق، التوحيد:ص٨٣

على أنّ وجوده سبحانه صرف لا يتثنى ولا يتكرر بذاته وحقيقته»[١].

وعن أمير المؤمنين في نهج البلاغة، قال: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزاه، ومن جزاه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عده (الخطبة)»[٢].

قال العلاّمة: «وهو من أبدع البيان، ومحصل الشطر الأول من الكلام أنّ معرفته تنتهي في استكمالها إلى نفي الصفات عنه، ومحصل الشطر الثاني المتفرع على الشطر الأول ـ أعني قوله عليه السلام: فمن وصف الله فقد قرنه (إلخ) ـ أنّ إثبات الصفات يستلزم إثبات الوحدة العددية المتوقفة على التحديد غير الجائز عليه تعالى، وتنتج المقدمتان أنّ كمال معرفته تعالى يستوجب نفي الوحدة العددية منه، وإثبات الوحدة بمعنى آخر، وهو مراده عليه السلام من سرد الكلام»[٣].

«أما قوله عليه السلام: وكل مسمى بالوحدة غيره قليل ـ والجملة هي المقصودة من نقل الخطبة ـ فبناؤه على معنى الحد ظاهر فإنّ الوحدة العددية المتفرعة على محدودية المسمى بالواحد، لازمه تقسم المعنى وتكثره، وكلما زاد التقسم والتكثر أمعن الواحد في القلة والضعف بالنسبة إلى الكثرة الحادثة،

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١، ص٤٠٨
(٢) نهج البلاغة خطب الامام علي عليه السلام:ج٢، ص١٤
(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ ص٩٥

فكل واحد عددي فهو قليل بالنسبة إلى الكثير الذي بإزائه ولو بالفرض. وأما الواحد الذي لا حد لمعناه ولا نهاية له، فلا يحتمل فرض الكثرة، لعدم احتماله طرو الحد وعروض التميز، ولا يشذ عن وجوده شيء من معناه حتى يكثره ويقوى بضمه، ويقل ويضعف بعزله، بل كلما فرض له ثان في معناه فإذا هو هو»[١].

ومن خطبة لأمير المؤمنين عليه السلام أيضاً قال فيها عليه السلام: «الحمد لله الدال على وجوده بخلقه، وبمحدث خلقه على أزليته، وباشتباههم على أن لا شبه له، لا يستلمه المشاعر، ولا يحجبه السواتر لافتراق الصانع والمصنوع، والحاد والمحدود، والرب والمربوب، الأحد لا بتأويل عدد، والخالق لا بمعنى حركة ونصب، والسميع لا بأداة، والبصير لا بتفريق آلة، والشاهد لا بمماسة، والبائن لا بتراخي مسافة، والظاهر لا برؤية، والباطن لا بلطافة، بأنّ من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها، وبانت الأشياء منه بالخضوع له والرجوع إليه، من وصفه فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن عده فقد أبطل أزله»

وقال العلاّمة معلقاً: «أول كلامه عليه السلام مبني على أنّ جميع المعاني والصفات المشهودة في الممكنات أمور محدودة، لا تتم إلا بحاد يحدها وصانع يصنعها، ورب يربها، وهو الله سبحانه، وإذ كان الحد من صنعه فهو متأخر عنه غير لازم له، فقد تنزهت ساحة كبريائه عن هذه الحدود. وإذا كان كذلك كان ما يوصف به من الصفات غير محدود بحد ـ وإن كان

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ ص٩٥

لفظنا قاصراً عنه، والمعنى غير واف به ـ فهو تعالى أحد لا بتأويل عدد يقضي بالمحدودية، وعلى هذا النهج خلقه وسمعه وبصره وشهوده وغير ذلك. ومن فروع ذلك أن بينونته من خلقه ليس بمعنى الانفصال والانعزال تعالى عن الاتصال والانفصال، والحلول والانعزال، بل بمعنى قهره لها وقدرته عليها، وخضوعهم له ورجوعهم إليه»(١).

أما في قوله عليه السلام «من وصفه فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن عده فقد أبطل أزله» قال العلاّمة: «فرع على إثبات الوحدة العددية إبطال الأزل لأنّ حقيقة الأزل كونه تعالى غير متناه في ذاته وصفاته ولا محدود، فإذا اعتبر من حيث إنّه غير مسبوق بشيء يتقدم عليه كان هو أزله، وإذا اعتبر من حيث إنّه غير ملحوق بشيء يتأخر عنه كان هو أبده، وربما اعتبر من الجانبين فكان دواماً»(٢).

وفي الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «دليله آياته، ووجوده إثباته، ومعرفته توحيده، وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة إنّه رب خالق، غير مربوب مخلوق، ما تصور فهو بخلافه ـ ثم قال عليه السلام ـ ليس بإله من عرف بنفسه، هو الدال بالدليل عليه، والمؤدي بالمعرفة إليه»(٣).

قال العلامة«التأمل فيما تقدم يوضح أنّ الخطبة مسوقة لبيان كون وحدته تعالى وحدة غير عددية لصراحته في أنّ معرفته تعالى عين توحيده، أي

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦، ص٩٦
(٢) الشيخ الطبرسي، الاحتجاج:ج٢، ص٢٩٩
(٣) الشيخ الطبرسي، الاحتجاج: ج٢ ص٢٩٩

إثبات وجوده عين إثبات وحدته، ولو كانت هذه الوحدة عددية لكانت غير الذات فكانت الذات في نفسها لا تفي بالوحدة إلاّ بموجب من خارج عن جهة ثبوت الذات»[1]

وفي معاني الأخبار بإسناده عن عمر بن علي عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «التوحيد ظاهره في باطنه، وباطنه في ظاهره، ظاهره موصوف لا يرى، وباطنه موجود لا يخفى، يطلب بكل مكان، ولم يخل عنه مكان طرفه عين، حاضر غير محدود، وغائب غير مفقود»[2].

قال العلاّمة: «كلامه صلى الله عليه وآله مسوق لبيان وحدته تعالى غير العددية المبنية على كونه تعالى غير محدود بحد، فإنّ عدم المحدودية هو الموجب لعدم انعزال ظاهر توحيده وتوصيفه تعالى عن باطنه، وباطنه عن ظاهره فإنّ الظاهر والباطن إنّما يتفاوتان وينعزل كل منهما عن الآخر بالحد، فإذا ارتفع الحد اختلطا واتحدا. وكذلك الظاهر الموصوف إنّما يحاط به، والباطن الموجود إنّما يخفى ويتحجب إذا تحددا، فلم يتجاوز كل منهما حده المضروب له، وكذلك الحاضر إنّما يكون محدوداً مجموعاً وجوده عند من حضر عنده، والغائب يكون مفقوداً لمكان المحدودية، ولولا ذلك لم يجتمع الحاضر بتمام وجوده عند من حضر عنده، ولم يستر الغائب حجاب الغيبة ولا ساتر دونه عمن غاب عنه، وهو ظاهر»[3].

وبذلك يتضح أنّ الله تعالى له كل كمال مفروض، فإنّنا لو فرضنا أمراً

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦، ص٩٦

(٢) الشيخ الصدوق، معاني الأخبار: ص١٠

(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ ص١٠٣.

متناهياً وآخر غير متناه، فإنّ غير المتناهي يحيط بالمتناهي، وإنّ كل كمال مفروض في المتناهي فهو في اللامتناهي، كما قال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاء رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾[١].

عدم الحاجة إلى البحث الفلسفي لإثبات الوحدة الحقة

أكد العلاّمة الطباطبائي على أنّ البحث القرآني قد غطى مسألة الوحدة الإلهية الحقة الحقيقية بشكل واضح «غير أن أهل التفسير والمتعاطين لعلوم القرآن من الصحابة والتابعين ثم الذين يلونهم أهملوا هذا البحث الشريف، فهذه جوامع الحديث وكتب التفسير المأثورة منهم لا ترى فيها أثرا من هذه الحقيقة لا ببيان شارح، ولا بسلوك استدلالي. ولم نجد ما يكشف عنها غطاءها إلا ما ورد في كلام الامام علي بن أبي طالب عليه أفضل السلام خاصة، فإن كلامه هو الفاتح لبابها، والرافع لسترها وحجابها على أهدى سبيل وأوضح طريق من البرهان، ثم ما وقع في كلام الفلاسفة الاسلاميين بعد الألف الهجري، وقد صرحوا بأنهم إنما استفادوه من كلامه عليه السلام. وهذا هو السر في اقتصارنا في البحث الروائي السابق على نقل نماذج من غرر كلامه عليه السلام الرائق، لان السلوك في هذه المسألة وشرحها من مسلك الاحتجاج البرهاني لا يوجد في كلام غيره عليه السلام ولهذا بعينه تركنا عقد بحث فلسفي مستقل لهذه المسألة، فإنّ البراهين الموردة في هذا الغرض مؤلفة من هذه المقدمات المبينة في كلامه لا تزيد على ما في

---

(١) السجدة: ٥٤.

كلامه بشيء والجميع مبنية على صرافة الوجود وأحدية الذات جلت عظمته»[(١)].

إخفاق فلاسفة ما قبل الإسلام من إثبات الوحدة الحقة الحقيقية لله تعالى

أشار العلاّمة إلى أنّ فلاسفة ما قبل الإسلام، بل عدد من فلاسفة المسلمين ذهبوا إلى أنّ الله تعالى واحد بالوحدة العددية، حيث قال:

«ولذلك ترى المأثور من كلمات الفلاسفة الباحثين في مصر القديم واليونان وإسكندرية وغيرهم ممن بعدهم يعطى الوحدة العددية، حتى صرح بها مثل الرئيس أبي علي بن سينا في كتاب الشفاء، وعلى هذا المجرى يجري كلام غيره ممن بعده إلى حدود الألف من الهجرة النبوية. وأما أهل الكلام من الباحثين فاحتجاجاتهم على التوحيد لا تعطي أزيد من الوحدة العددية أيضاً في عين أنّ هذه الحجج مأخوذة من الكتاب العزيز عامة»[(٢)].

لا يستطيع وصف الله تعالى حق وصفه إلا المخلَصين

بناء على أنّ صفات الله الكمالية غير محدودة بحد وغير متناهية، من هنا نفهم «السر في عدم وقوع توصيفات غيره تعالى عليه حق الوقوع والاتصاف قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ اللَّه عَمَّا يَصفُونَ * إلاَّ عبَادَ اللَّـه الْمُخْلَصينَ﴾ [الصافات: ١٦٠] وقال تعالى: ﴿وَلا يُحيطُونَ به علْمًا﴾ [طه: ١١٠] فإنّ المعاني الكمالية التي نصفه تعالى بها أوصاف محدودة، وجلت ساحته سبحانه عن الحد والقيد،

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ ص١٠٥.

(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ ص١٠٤.

وهو الذي يرومه النبي صلى الله عليه وآله في كلمته المشهورة: «لا احصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[1].

النتائج المترتبة على الوحدة الحقة

من أهم النتائج التي تترتب على كون وحدته تعالى وحدة حقة حقيقية هي:

أولاً: عدم تناهي الذات الإلهية

لأنّ إثبات الوحدة الحقة الحقيقة لله تعالى يلزم عدم محدوديته تعالى، ومعنى عدم المحدودية هو عدم التناهي، أي: إنّ الله تعالى لا حد له ولا نهاية، فهو تعالى «ليس بمحدود في شيء يرجع إليه، فهو موجود لا يشوبه عدم، وحق لا يعرضه بطلان، وهو الحي لا يخالطه موت، والعليم لا يدب إليه جهل، والقادر لا يغلبه عجز، والمالك والملك من غير أن يملك منه شيء، والعزيز الذي لا ذل له، وهكذا»[2].

وهذا يعني إنّ الله تعالى «واحد بمعنى أنّه من الوجود بحيث لا يحد بحد حتى يمكن فرض ثان له فيما وراء ذلك الحد، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة التوحيد] فإنّ لفظ أحد إنّما يستعمل استعمالاً يدفع إمكان فرض العدد في قباله يقال: (ما جاءني أحد) وينفى به أن يكون قد جاء الواحد، وكذا الاثنان والأكثر وقال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ ص٩٠

(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ ص٨٩.

[التوبة: ٦]، فشمل الواحد والاثنين والجماعة ولم يخرج عن حكمه عدد، وقال تعالى: ﴿أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَآئِط﴾ فشمل الواحد وما وراءه، ولم يشذ منه شاذ. فاستعمال لفظ أحد في قوله: ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ في الإثبات من غير نفي ولا تقييد بإضافة أو وصف يفيد أنّ هويته تعالى بحيث يدفع فرض من يماثله في هويته بوجه، سواء كان واحداً أو كثيراً، فهو محال بحسب الفرض الصحيح، مع قطع النظر عن حاله بحسب الخارج. ولذلك وصفه تعالى أولاً: بأنّه صمد، وهو المصمت الذي لا جوف له ولا مكان خالياً فيه، وثانياً: بأنّه لم يلد، وثالثاً: بأنّه لم يولد، ورابعاً: بأنّه لم يكن له كفواً أحد، وكل هذه الأوصاف مما يستلزم نوعاً من المحدودية والانعزال»[١].

إذن، الله تعالى غير متناهي ولا حد له، وله كل كمال مفروض، وهذه النتيجة لا تترتب على الوحدة العددية، إذ لو كان واحداً عددياً فيكون محدوداً، فلا يكون متناهي. وقد تقدم مزيد من التوضيح في البحث الروائي.

ثانياً: إنه تعالى أزلي أبدي

والمقصود من الأزلي هو غير مسبوق بالعدم

أمّا الأبدي، وهو الذي لا يحلقه العدم[٢].

فزيد مثلاً حيث إنّه مسبوق بالعدم وملحوق بالعدم فهو ليس أزلياً ولا أبدياً، وهذا الأمر بالنسبة لجميع الموجودات الحادثة، فإنّها مسبوقة وملحوقة بالعدم.

أما الدليل على كونه تعالى أزلياً وأبدياً، فهو مما يترتب على ما سلف من

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ ص ٩٠

(٢) انظر المعجم الفلسفي، د. جميل حبيب، الشركة العالمية للكتاب: ج١ ص٢٩، بيروت، ١٩٨٢م.

النتيجة الأولى المترتبة على ثبوت الوحدة الحقة الحقيقية له تعالى، أي كونه تعالى غير متناه ولا محدود بحد، مما يعني عدم إمكان فرض ابتداء له أو انتهاء، إذ لو كانت له نقطة بداية أو نهاية فيلزم تناهيه ومحدوديته، وهو خلاف ما ثبت من كونه تعالى ليس له حد ولا نهاية.

وهذا المعنى أشار إليه أمير المؤمنين بقوله المتقدم، وهو: «الحمد لله الدال على وجوده بخلقه. وبمحدث خلقه على أزليته. وباشتباههم على أن لا شبه له... من وصفه فقد حده ومن حده فقد عده، ومن عده فقد أبطل أزله، ومن قال كيف فقد استوصفه، ومن قال أين فقد حيزه. وعالم إذ لا معلوم. ورب إذ لا مربوب. وقادر إذ لا مقدور»[1].

أقسام التوحيد

فيما يلي نتناول عدد من البحوث الخاصة في أقسام التوحيد ضمن التسلسل التالي:

المبحث الأول: التوحيد الذاتي

المبحث الثاني: التوحيد الصفاتي

المبحث الثالث: التوحيد في الخالقية

المبحث الرابع: التوحيد في الربوبية

المبحث الخامس: التوحيد في الحاكمية

المبحث السادس: التوحيد في العبودية

---

(١) نهج البلاغة

المبحث الأول

التوحيد الذاتي

المقصود من التوحيد الذاتي هو الاعتقاد بأنّ الذات الإلهية واحدة وإنّه تعالى لا شريك له في ذاته، وأنّ ذاته تعالى بسيطة غير مركبة بأي نحو من أنحاء التركيب، وعلى هذا يطلق التوحيد الذاتي على معنيين:

المعنى الأول: أنه تعالى لا ثاني له بمعنى إنّه تعالى واحد لا مثل ولا نظير ولا شبيه وهو ما يسمى بالتوحيد الواحدي إشارة إلى إنّه تعالى لا ثاني له.

المعنى الثاني: إنّه تعالى أحد لا جزء له، ويسمى بالتوحيد الأحدي.

الدليل على التوحيد الواحدي: تناهي الوجود ينفي التعدد

هنالك عدة أدلة لإثبات أنّ الله تعالى واحد لا ثاني له، ولا شبيه ولا نظير، وسوف نقتصر على واحد منها، وهو أنّ تناهي الوجود ينفي التعدد،

ويمكن بيان هذا الدليل من خلال مقدمتين:

المقدمة الأولى: إنّ الله تعالى لا متناهي.

المقدمة الثانية: كل لا متناهي فهو واحد لا يقبل التعدد.

النتيجة: إنّ الله تعالى واحد لا يقبل التعدد، أي لا ثاني له ولا شبيه.

أما إثبات الصغرى وهي أنّ الله تعالى لا متناهي، فهو ما تقدم من إثبات

إنّ وحدته تعالى وحده حقيقية حقة، تقهر كل ما سواها، ويثبت إنّه تعالى لا متناهي[١].

وأما الكبرى وهي إنّ كل لا متناهي فهو لا يقبل التعدد

وهو ما يستلزمه فرض عدم التناهي، إذ لو فرضنا تعدد اللامتناهي فهذا يعني خلف كونه لا متناهي، لأنّ الإثنينية تستلزم التعدد والمحدودية والتناهي. وبهذا يتضح إنّه تعالى واحد لا ثاني له

وقد تقدمت الروايات الدالة على ذلك، كقوله عليه السلام«..كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزاه، ومن جزاه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عده»[٢]. وأنّه واحد لا بالعدد ونحوها.

التوحيد الأحدي

وهو إنّه تعالى أحد لا جزء له.

الدليل على التوحيد الأحدي:

إنّ المراد بالتوحيد الأحدي، هو أنّه تعالى غير مركب من أجزاء، ولكي يتضح هذا المعنى بشكل واضح ينبغي إعطاء صورة مختصرة عن أقسام التركيب.

---

(١) انظر: ص.

(٢) نهج البلاغة خطب الامام علي عليه السلام:ج٢، ص١٤

أقسام التركيب:

القسم الأول: التركيب الخارجي، من قبيل تركيب الشيء من أجزاءه الخارجية، كالمركبات الكيميائية التي تتركب من عناصر مختلفة.

ومن الواضح أنّ هذا اللون من التركيب يستحيل على الله تعالى، وذلك، لأنّ الشيء المركب من أجزاء محتاج في وجوده إلى أجزاءه والمحتاج إلى غيره فقير ممكن، وقد ثبت إنّه تعالى واجب الوجود غني غير محتاج إلى شيء آخر.

وبعبارة أخرى نقول: إنّ الأجزاء التي تتركب منها الذات الإلهية إما واجبة الوجود، وهو يلزم تعدد الواجب، وقد ثبت إنّه واحد لا ثاني له، وإما ممكنة الوجود، وهو باطل أيضاً، لأنّه يلزم احتياج الواجب إلى أمور ممكنة وهو خلف كونه واجب الوجود.

القسم الثاني: التركيب العقلي: والمقصود به هو تركب الشيء من الجنس والفصل أو الصورة والمادة أو من الماهية والوجود أو من الوجدان والفقدان[1]، فالشيء الواحد وإن كان بسيطاً خارجاً إلاّ إنّه بالتحليل العقلي يمكن أن يتركب من هذه التركيبة المتقدمة.

من قبيل إنّ الإنسان مركب من جنس وهو الحيوان، وفصل وهو الناطق، أو إلى وجود وماهية وغيرها.

وإذا اتضح هذا نقول: إن الدليل على إثبات إنّ الله تعالى غير مركب من أي أنواع التركيب ينطلق من المقدمة القائلة: بأن كل مركب يحتاج في

---

(١) انظر: نهاية الحكمة: ص٢٧٣.

وجوده إلى أجزاءه، والاحتياج ملازم للفقر والحاجة، وهو خلف كونه تعالى واجب الوجود، وغني غير محتاج إلى شيء آخر.

قال العلاّمة في ذيل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ قال: «أحد وصف مأخوذ من الوحدة كالواحد غير أنّ الأحد إنّما يطلق على ما لا يقبل الكثرة، لا خارجاً ولا ذهناً، ولذلك لا يقبل العد ولا يدخل في العدد، بخلاف الواحد فإنّ كل واحد له ثانياً وثالثاً إما خارجاً وإما ذهناً، بتوهم أو بفرض العقل فيصير بانضمامه كثيراً، وأما الأحد فكل ما فرض له ثانيا كان هو هو لم يزد عليه شيء»[(١)].

الروايات الدالة على التوحيد الأحدي

أشار العلاّمة إلى بعض الروايات الدالة على عدم تركب الله تعالى بأي نحو من ضروب التركيب، ومن أوضح الروايات هي رواية الأعرابي المتقدمة التي بين فيها الإمام عليه السلام: أنّ معنى الواحد يطلق على أربعة أقسام، قسمان منها لا يجوزان على الله تعالى، والقسمان الآخران يثبتان فيه «.... وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربنا، وقول القائل إنّه عز وجل أحدي المعنى يعني به: أنّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا»[(٢)].

وعن ابن عباس، قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله علمني من غرائب العلم، قال: ما صنعت في رأس العلم حتى تسأل عن

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢٠ ص٣٨٧.

(٢) الشيخ الصدوق. التوحيد:ص٨٣.

غرائبه؟ ! قال الرجل: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال: معرفة الله حق معرفته، قال الأعرابي: وما معرفة الله حق معرفته؟ قال: تعرفه بلا مثل ولا شبه ولا ند وأنّه واحد، أحد، ظاهر، باطن، أول، آخر، لا كفو له ولا نظير، فذلك حق معرفته»[١].

وهي واضحة الدلالة في نفي أي ضرب من ضروب التركب ونفي التعدد، وإثبات أنّ الله تعالى بسيط واحد بالوحدة الحقة الحقيقية.

خلاصة ما تقدم

١ـ الطريق الفطري، بمعنى أن الإنسان خلق على نحو يعرف الله تعالى من خلال ما يشعر به في أعماق نفسه وضميره وانجذابه نحو خالقه من تلقاء نفسه ومن دون تأثره ببرهان أو دليل أو غيرها من المؤثرات الأخرى.

٢ـ إن المعرفة الفطرية بالله تعالى لا يلتفت إليها أكثر الناس لانشغالهم بالملذات والشهوات الدنيوية، إلا أن هذه المعرفة الفطرية تتجلى لدى الإنسان نتيجة إحساسه بالخوف والخطر وانقطاع الأسباب الظاهرية.

٣ـ استعرض العلامة الطباطبائي عدد من البراهين والأدلة العقلية لاثبات وجود الله تعالى من قبيل برهان الوجوب والإمكان وبرهان النظم وبرهان الحدوث والغنى والفقر وبرهان القوة والفعل وبرهان الحركة وبرهان النفس ونحوها من البراهين.

٤ـ أشار العلامة إلى أن مفهوم التوحيد والوحدة هو من المفاهيم البديهية

---

(١) الصدوق، التوحيد: ص٢٨٤.

التي لا يحتاج تصورها إلى معرف يدلنا عليها.

٥ـ أشار العلامة إلى أن السعادة البشرية لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الإيمان بعقيدة التوحيد الإلهي.

٦ـ أن للوحدة أقساماً متعددة، من أهمها:

أـ الوحدة العددية: وهي الوحدة التي تتكثر بالعدد.

ب ـ الوحدة الحقة الحقيقية؛ وهي الوحدة التي يستحيل معها التكثر، ولا يمكن أن تتصور إلا أن تكون عين الذات، وعلى هذا الضوء أكد العلامة على أن الوحدة المبحوث عنها في التوحيد الإلهي هي الوحدة الحقة الحقيقية، وبتعبير القرآن الكريم الوحدة القهارة ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ التي تقهر وتنفي كل وحدة أخرى سواء وحدة عددية أو وحدة نوعية أو جنسية أو كلية ونحوها.

٧ـ أشارت إلى هذه الحقيقة الروايات المتضافرة.

٨ـ لم يستطع فلاسفة ما قبل الإسلام بل حتى بعض فلاسفة المسلمين من إثبات الوحدة الحقة الحقيقية لله تعالى، وإنما وصفوا الله تعالى بالوحدة العددية.

٩ـ من أهم النتائج المتمحضة على الوحدة الحقة:

١ـ كونه تعالى لا متناهي، لاقتضاء الوحدة الحقة ذلك، ومن ثم لا يمكن أن يفرض له تعالى حد يحده، بخلاف القول بالوحدة العددية التي تستلزم المحدودية وعدم التناهي.

٢ـ إنه تعالى أزلي أبدي أي غير مسبوق ولا ملحوق بالعدم، لأنه تعالى

غير متناهي ولا محدود بحد فلا يمكن فرض ابتداء لـه أو انتهاء، وإلا لـزم تناهيه وهو خلف.

١٠ـ يطلق التوحيد الذاتي على أحد معنيين

١ـ التوحيد الواحدي، بمعنى أنه تعالى واحد لا مثل ولا نظير ولا شبيه ولا ثني له.

وهو مقتضى كونه تعالى لا متناهي، وإذا كان كذلك فلا يمكن أن يقبل التعدد.

٢ـ التوحيد الأحدي وهو إنه تعالى غير مركب من أجزاء سواء كانت أجزاء خارجية أم عقلية من قبيل تركبه من الجنس والفصل أو الصورة والمادة أو الماهية والوجود أو الوجدان والفقدان، لأن التركيب بأي نحو من الأنحاء يستلزم الحاجة إلى الأجزاء وهو تعالى غني غير محتاج إلى أي شيء آخر.

المبحث الثاني

التوحيد الصفاتي

المراد من التوحيد الصفاتي هو أنّ الصفات الذاتية التي ننسبها إلى الله تعالى ـ كالعلم والقدرة والحياة ـ ليست شيئاً مغايراً لذاته تعالى، فهي ليست موجودات خارجة عن ذاته ـ وإنّما هي عين ذاته، على خلاف صفات المخلوقين، فإنّ كل صفة كمالية يتصف بها المخلوق فإنّها زائدة على ذاته، فلكي يتصف الجسم بالبياض لابد من إضافة صفة له حتى يكون أبيض، وهكذا.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الصفات النفسية، فالإنسان الحزين مثلاً لابد من إضافة حالة الفرح إليه لكي يغدو فرحاً، وكذلك بالنسبة إلى بقية الصفات الأخرى، فإنّها مغايرة للذات التي يتصف بها المخلوق.

فالصفات الكمالية الإلهية ليست سوى ذاته تعالى.

ولكي يتضح هذا الأمر بشكل واضح ينبغي استعراض النظريات والأقوال في نسبة الصفات الكمالية للذات الإلهية.

الأقوال إزاء الصفات الذاتية الكمالية الإلهية

استعرض العلاّمة الطباطبائي كلمات وأقوال الباحثين في الصفات الذاتية

الكمالية التي يتصف بها الباري تعالى، وحصيلة هذه الأقوال ما يلي:

القول الأول: نظرية المعتزلة

حاصل هذه النظرية هي: إنّ الذات الإلهية خالية من الصفات الكمالية، كالعلم والقدرة والحياة، نعم الذات الإلهية تفعل أفعال هذه الصفات، ولذا يعبر عنها بنيابة الذات عن الصفات[١].

دليل المعتزلة

إنّ السبب الذي دفع المعتزلة إلى القول بهذه النظرية، هو إنّ القول بعينية الصفات للذات الإلهية يدور بين محذورين.

المحذور الأول: إنّهم قالوا لو أثبتنا أنّ للذات الإلهية أوصاف كمالية، كالعلم والقدرة مثلاً، يلزم أن يكون هناك ذات وصفة؛ وحيث أنّ الذات غير الصفة، عندئذٍ يلزم تركب ذاته تعالى من ذات وصفة، وهو محال؛ لأنّه تعالى بسيط غير مركب.

المحذور الثاني: إنّهم لو قالوا بعدم وجود صفات كمالية للذات الإلهية، فإنّه يلزم نسبة النقص لذاته تعالى، وهو باطل.

ولهذين المحذورين عمدوا إلى القول بنيابة الذات عن الصفات، أي أنّ الذات الإلهية تقوم بدور النيابة عن الصفات، وأنّها تعمل وتفعل فعل الصفات، وإن لم تكن هناك صفات وراء الذات الإلهية.

---

(١) انظر العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ص٢٨٥.

مناقشة العلامة لنظرية المعتزلة

١ـ إنّ القول بنيابة الذات عن الصفات «لازمه فقدان الذات للكمال ـ وهي فياضة لكل كمال ـ وهو محال»[١].

٢ـ إنّ ما ذهبوا إليه من محذور تركب الذات الإلهية من ذات وصفات، باطل وغير صحيح، إذ إنّ اتصاف الذات الإلهية بصفات الكمال لا يلزم التركب، على ما هو المختار عند الإمامية من عينية الصفات الذاتية مع الذات ـ كما سيأتي بيانه ـ فإنّ الذات الإلهية هي نفس العلم والقدرة والحياة.

هذا مضافاً إلى أن القرآن والروايات يتعاضدان على إثبات الصفات الكمالية للذات الإلهية[٢].

القول الثاني: نظرية الأشاعرة

تتلخص نظرية الأشاعرة بالقول بوجود صفات كمالية لله تعالى ـ كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام... ـ إلاّ أنّها زائدة على الذات الإلهية قديمة بقدمها[٣].

دليل الأشاعرة

استدل الأشاعرة على نظريتهم بما يلي:

إنّ القول بأنّ الله عالماً لا يخلو من أحد صورتين:

---

(١) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ص٣٤٩

(٢) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ص٢٨٧.

(٣) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ص٢٨٦.

١ـ أن يكون الله تعالى عالماً بنفسه.

٢ـ أن يكون عالماً بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه.

فإن كان الأول ـ وهو أن يكون عالماً بنفسه ـ يلزم أن يكون العلم عالماً وهو محال؛ لأنّ العلم يستحيل أن يكون عالماً أو يكون العالم علماً.

وحيث إنّ الله تعالى عالم، فإن قيل إنّ علمه عين ذاته، فهو غير صحيح، إذ لا يصح أن يقول الله علم، وإذا بطل هذا الشق، تعين الشق الثاني إنّه تعالى يعلم بعلم يستحيل أن يكون نفسه وذاته.

مناقشة العلامة للاشاعرة

أولاً: إنّ القول باستحالة عينية الصفات الذاتية للذات الإلهية ولزوم زيادة الصفات على الذات باطل، لأنّه يلزم أن تكون هذه الصفات إما مستغنية عن العلّة قائمة بنفسها، فيلزم تعدد واجب الوجود بعدد تلك الصفات بالإضافة إلى الذات الإلهية، وأدلة وحدانية الواجب تبطله[1].

وإما أن تكون هذه الصفات مفتقرة إلى علّة «فان كانت علتها غير الذات كانت واجبة بالغير وينتهي وجوبها بالغير إلى واجب آخر غير الواجب المتصف بها، وبراهين وحدانية الواجب بالذات تبطله أيضا، وأيضا كان لازم ذلك حاجة الواجب بالذات في اتصافه بصفات الكمال إلى غيره، والحاجة كيفما كانت تنافي وجوب الوجود بالذات»[2].

ثانياً: لزوم خلو الذات من صفات الكمال وهو باطل.

---

(١) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ص٢٨٦.

(٢) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة.ص٣٤٨

القول الثالث المنسوب إلى الكرامية

حاصل هذا القول هو إنّ الصفات الذاتية الكمالية للذات الإلهية ـ العلم والقدرة والحياة ـ هي صفات زائدة على الذات حادثة[١].

مناقشة العلامة للكرامية

تنطلق مناقشة العلاّمة لنظرية الكرامية، من أنّ القول بأنّ الصفات الذاتية الإلهية لو كانت حادثة لزم الاحتياج إلى علة ـ إذ إنّ كل حادث محتاج إلى علة ـ فإن قيل إنّ الله تعالى هو الذي أحدثها يلزم أن يكون فاقد الشيء معطياً له، وهو محال؛ لأنّ المفروض أنّ الله تعالى فاقداً لهذه الصفات.

وإن قيل إنّ علتها هو غير الله تعالى، فيلزم أن تكون الذات الإلهية فاقدة للكمالات وهو محال.

وبتعبير العلاّمة «إنّ القول المنسوب إلى الكرامية، وهو كون هذه الصفات زائدة حادثة. ففيه: أنّ لازمه إمكانها واحتياجها إلى العلة، وعلتها إمّا هي الذات، ولازمه أنّ نقيض الذات لنفسها ما هي فاقدة له، وقد تحقق استحالته، وإما غير الذات، ولازمه تحقق جهة إمكانية فيها، وانسلاب كمالات وجودية عنها، وقد تحقق استحالته»[٢].

القول الرابع : نظرية الإمامية

حاصل هذه النظرية هو أنّ الصفات الذاتية الإلهية عين الذات الإلهية،

---

(١) انظر العلامة الطباطبائي: نهاية الحكمة، ص٢٨٦.

(٢) انظر: العلامة الطباطبائي: نهاية الحكمة: ص٢٨٦.

وكل واحد منها عين الأخرى.

الدليل على عينية الصفات الذاتية للذات الإلهية

استدل العلاّمة على عينية الصفات الذاتية للذات الإلهية بعدد من الأدلة منها:

أولاً: الدليل العقلي

وحاصل هذا الدليل ما يلي:

بناء على ما تقدم من التوحيد الذاتي ـ الواحدي والأحدي ـ الذي أثبت بساطة الذات الإلهية وخلوها من أي تركيب وأن وحدته تعالى وحدة حقة حقيقية، وأنّ له تعالى كل كمال مفروض[١]، فعلى هذا يلزم أن تكون الصفات الكمالية الذاتية عين ذاته تعالى، وأنّ كل منها عين الأخرى، وإلاّ لزم تركب الذات الإلهية، وهو باطل.

إذ لو «كان علمه غير قدرته مثلاً، وكل منهما غير ذاته، كما فينا معاشر الإنسان مثلاً لكان كل منها يحد الآخر والآخر ينتهي إليه، فكان محدود وحد ومناه ونهاية، فكان تركيب وفقر إلى حد يحدها غيره، تعالى عن ذلك وتقدس»[٢].

وبهذا يتضح أنّ الصفات الذاتية للواجب كثيرة مختلفة مفهوماً واحدة عيناً ومصداقاً.

---

(١) انظر: ص٤٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥١.

ثانياً: الدليل القرآني

أشار العلاّمة إلى أنّ القرآن الكريم يثبت وبشكل واضح عينية الصفات الكمالية الذاتية مع الذات الإلهية، من خلال تلك النصوص القرآنية التي تثبت أنّ الذات الإلهية بسيطة وواحدة بالوحدة القهارة التي تقهر كل شيء قبالها، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[1] وقوله: ﴿أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[2] وقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[3].

فهذه النصوص القرآنية التي «تنعته تعالى بالقهارية تبدء أولا بنعت الوحدة، ثم تصفه بالقهارية، لتدل على أنّ وحدته لا تدع لفارض مجال أن يفرض له ثانياً مماثلاً بوجه، فضلاً عن أن يظهر في الوجود، وينال الواقعية والثبوت»[4].

ومن الواضح أنّ هذه الوحدة القهارة لا يستقيم معها «فرض أي كثرة وتمايز، لا في الذات ولا في الصفات، وكل ما فرض من شيء في هذا الباب كان عين الآخر، لعدم الحد، فذاته تعالى عين صفاته، وكل صفة مفروضة له عين الأخرى، تعالى الله عما يشركون، وسبحانه عما يصفون»[5].

ثالثا: الدليل الروائي

تضافرت النصوص الروائية من أهل بيت العصمة والطهارة على إثبات

---

(١) الرعد: ١٦.

(٢) يوسف: ٤٠.

(٣) الزمر: ٤.

(٤)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ ص٩٥.

(٥)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ ص٩٥.

عينية الذات مع الصفات الذاتية، ومن الروايات التي أشار إليها العلامة:

١ـ عن أمير المؤمنين عليه السلام: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنّه غير الصفة. فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه. ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله. ومن جهله فقد أشار إليه. ومن أشار إليه فقد حده. ومن حده فقد عده، ومن قال فيم فقد ضمنه. ومن قال علام فقد أخلى منه. كائن لا عن حدث موجود لا عن عدم. مع كل شيء لا بمقارنة. وغير كل شيء لا بمزايلة. فاعل لا بمعنى الحركات والآلة. بصير إذ لا منظور إليه من خلقه. متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده...»[1].

حيث نجد في هذه الرواية أنّ الإمام عليه السلام «يثبت الصفة في عين أنّه ينفيها أو ينفي حدها، ومن المعلوم أنّ إثباتها لا ينفك عن الحد، فنفي الحد عنها إسقاط لها بعد إقامتها، ويؤول إلى أنّ إثبات شيء من صفات الكمال فيه لا ينفي ما وراءها، فتتحد الصفات بعضها مع بعض، ثم تتحد مع الذات ولا حد، ثم لا ينفي ما وراءها مما لا مفهوم لنا نحكي عنه، ولا إدراك لنا يتعلق به فافهم ذلك. ولولا أنّ المفاهيم تسقط عند الإشراف على ساحة عظمته وكبريائه بالمعنى الذي تقدم، لأمكن للعقل أن يحيط به بما عنده من المفاهيم العامة المبهمة، كوصفه بأنّه ذات لا كالذوات، وله علم لا كالعلوم، وقدرة لا كقدرة غيره، وحياة لا كسائر أقسام الحياة، فإنّ هذا النحو من الوصف لا يدع شيئاً إلاّ أحصاه وأحاطة به إجمالا، فهل يمكن أن

(١) نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام: ج ١ ص١٥ ـ ١٦.

يحيط به سبحانه شيء؟ أو أنّ الممنوع هو الإحاطة به تفصيلاً، وأما الإحاطة الاجمالية فلا بأس بها؟ وقد قال تعالى: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠] وقال: ﴿أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [حم السجدة: ٥٤] والله سبحانه لا يحيط به شيء من جهة من الجهات بنحو من أنحاء الإحاطة، ولا يقبل ذاته المقدسة إجمالاً وتفصيلاً حتى يتبعض فيكون لإجماله حكم ولتفصيله حكم آخر، فافهم ذلك»[1]

وهذا الكلام صريح منه عليه السلام في اتحاد صفاته تعالى مع ذاته، وهو ما يوجب تنزيه الباري من التركيب والتجزئة، بخلاف ما لو قلنا بمغايرة الصفات مع الذات الإلهية، فإنّه يستلزم التركيب والحاجة، وهو ينافي الغنى المطلق له تعالى.

٢ـ عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور، قال: قلت: فلم يزل الله متكلماً؟ قال: إنّ الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، كان الله عز وجل ولا متكلم»[2].

والرواية واضحة الدلالة على أنّ علمه تعالى عين ذاته، لوجود العلم له تعالى من دون معلوم، وهو يكشف عن كون ذاته تعالى عين العلم

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ص١٠١.

(٢) الصدوق: التوحيد:ص١٣٩

والكمال، ولا يشذ عنه أي كمال.

٣ـ عن أبان بن عثمان الأحمر، قال: قلت للصادق جعفر بن محمد عليه السلام: أخبرني عن الله تبارك وتعالى، لم يزل سميعا بصيراً عليما قادرا؟ قال:«نعم. فقلت له: فإنّ رجلا ينتحل موالاتكم أهل البيت يقول: إنّ الله تبارك وتعالى لم يزل سميعاً بسمع، وبصيراً ببصر، وعليما بعلم، وقادرا بقدرة. قال: فغضب عليه السلام، ثم قال: من قال ذلك ودان به فهو مشرك، وليس من ولايتنا على شيء، إنّ الله تبارك وتعالى ذات علامة سميعة بصيرة قادرة»[(١)]. وهي واضحة الدلالة في الرد على نظرية الأشاعرة القائلة بأنّ الله عليم لا بذاته.

٤ـ عن هشام بن سالم، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال لي: أتنعت الله؟ فقلت: نعم، قال: هات، فقلت: هو السميع البصير، قال: هذه صفة يشترك فيها المخلوقون، قلت: فكيف تنعته؟ فقال: «هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحق لا باطل فيه. فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد»[(٢)].

وغير ذلك من الروايات المتضافرة التي تثبت أنّ صفاته الذاتية عين ذاته، فقدرته وحياته عين علمه، وعلمه وحياته عين قدرته، وجميعهما عين الذات الإلهية.

---

(١) الصدوق:الامالي:ص٧٠٨

(٢) الصدوق: التوحيد:ص١٤٦

المبحث الثالث

التوحيد في الخالقية

المراد من التوحيد في الخالقية هو أنّ لا خالق ولا مؤثر في الوجود إلاّ الله تعالى، قال العلاّمة في ذيل قوله تعالى«ذَلكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»[1] «ظاهره عموم الخلقة لكل شيء وانبساط إيجاده تعالى على كل ما له نصيب من الوجود والتحقق، وقد تكرر هذا اللفظ، أعني قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ منه تعالى في كلامه من غير أن يوجد فيه ما يصلح لتخصيصه بوجه من الوجوه، قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: ١٦] وقال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢] وقال تعالى: ﴿ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ [المؤمن: ٦٢]»[2].

هل الخالقية صفة ذاتيه أم فعلية

بناء على ما تقدم من الضابطة التي صاغها وقدمها العلاّمة الطباطبائي في كيفية التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل، يتضح أنّ صفة الخالقية هي

---

(١) الانعام:١٠٢

(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ص٢٩٢

صفة فعلية لا ذاتية.

بيان ذلك:

إنّ الصفة الذاتية هي ما كانت الذات الإلهية كافية للاتصاف بها، من دون حاجة إلى شيء آخر.

أما صفة الفعل هي التي يحتاج اتصاف الذات الإلهية بها إلى تحقق شيء آخر، فصفة الخالقية مثلاً لا يصح اتصاف الله تعالى بها إلا بعد وجود مخلوق للباري تعالى، أما لو فرض عدم تحقق أي مخلوق فلا يمكن أن نصفه تعالى بالخالقية[1]، بخلاف الصفة الذاتية، حيث يصح اتصاف الذات الإلهية بها، ولو لم يوجد معلوم كما تقدم.

وعلى هذا الضوء يتضح أنّ الخالقية من الصفات الفعلية.

الأقوال في مسألة التوحيد في الخالقية

يتحدث العلاّمة عن مسألة التوحيد في الخالقية، بأنّها صارت منشأ لمشاجرات عجيبة تبعتها أقاويل «مختلفة حتى من المتكلمين والفلاسفة من النصارى واليهود، فضلاً عن متكلمي الإسلام وفلاسفته، ولا يهمنا المبادرة إلى إيراد أقوالهم وآرائهم والتكلم معهم، وإنّما بحثنا هذا قرآني تفسيري لا شغل لنا بغير ما يتحصل به الملخص من نظر القرآن الكريم بالتدبر في أطراف آياته الشريفة»[2] ومنشأ هذه الاختلافات هو عدم التوفيق السليم بين فعل الله وفعل غيره من المخلوقات.

---

(١) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ص١٤ ـ ١٥.

(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٣.

بيان ذلك:

إنّ مبدأ التوحيد في الخالقية ـ الذي يعني أنّ لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى ـ يتعارض ويتنافى مع ما يلمسه الإنسان بوجدانه من وجود فواعل ومؤثرات غير الله تعالى، تنسب إليها الأفعال، فإنّ الإنسان حينما يطالع الأشياء «الواقعة في دار الوجود كالسماء وكواكبها ونجومها، والأرض وجبالها ووهادها وسهلها وبحرها وبرها وعناصرها ومعدنياتها، والسحاب والرعد والبرق والصواعق والمطر والبرد والنجم، والشجر والحيوان والإنسان لها آثار وخواص، هي أفعالها، وهي تنسب إليها نسبة الفعل إلى فاعله والمعلول إلى علته»[(١)].

ومن الواضح أنّ قانون العلية والمعلولية هو القانون العام في الأشياء، إذ «أنّ كل ما يجوز له في نفسه أن يوجد وأن لا يوجد فهو إنّما يوجد عن غيره، فالمعلول ممتنع الوجود مع عدم علته، وقد أمضى القرآن الكريم صحة هذا القانون وعمومه، ولو لم يكن صحيحاً أو تخلف في بعض الموارد لم يتم الاستدلال به أصلاً، وقد استدل القرآن به على وجود الصانع ووحدانيته وقدرته وعلمه وسائر صفاته. وكما أنّ المعلول من الأشياء يمتنع وجوده مع عدم علته كذلك يجب وجوده مع وجود علته قضاء لحق الرابطة الوجودية التي بينهما. وقد أنفذه الله سبحانه في كلامه في موارد كثيرة استدل فيها من طريق ما له من الصفات العليا على ثبوت آثارها ومعاليلها، كقوله: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ ﴿إِنَّ اللَّهَ

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٣.

عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ وغير ذلك، واستدل أيضاً على كثير من الحوادث والأمور بثبوت أشياء أخرى يستعقب ثبوتها بعدها، كقوله: ﴿فَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ بِمَا كَذَّبُواْ بِهِ مِن قَبْلُ﴾ [يونس: ٧٤] وغير ذلك مما ذكر من أمر المؤمنين والكافرين والمنافقين، ولو جاز أن يتخلف أثر من مؤثره إذا اجتمعت الشرائط اللازمة، وارتفعت الموانع المنافية لم يصح شيء من هذه الحجج والأدلة البتة»(١).اذن علية الأشياء بعضها لبعض يتنافى مع القول بأنّ لا مؤثر في الوجود إلاّ الله تعالى، وإنّه تعالى خالق كل شيء، وإنّ فاعليته تعالى شاملة لكل ما يصدق عليه شيء في دار الوجود، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(٢) وقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾(٣) وقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾(٤) ونحوها من الآيات التي تحصر المؤثرية والخالقية به تعالى.

فلعدم التوفيق بين حصر المؤثرية والخالقية بالله تعالى وحده، وبين وجود مؤثرات أخرى في دار الوجود، صارت مسألة التوحيد في الخالقية مثار جدل واسع، وسوف نشير إلى الأقوال في المسألة:

القول الأول: حصر الخلق والإيجاد والتأثير مطلقاً بالله تعالى

وهو هي نظرية الأشاعرة ، وحاصلها حصر الخلق والإيجاد والتأثير مطلقاً بالله تعالى، فلا يوجد في الوجود أي خالق ولا مؤثر إلا الله تعالى.

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٤.
(٢) الرعد: ١٦.
(٣) طه: ٥٠.
(٤) الأعلى: ٣.

وعلى ضوء هذا التفسير أنكروا مبدأ العلية والمعلولية في الأشياء وقالوا: إنّ «عادته تعالى جرت أن يخلق ما نسميه معلولاً عقيب ما نسميه علّه، من غير أن تكون بينهما رابطة توجب وجود المعلول منهما عقيب العلّة، فالنار التي تستعقب الحرارة نسبتها إلى الحرارة والبرودة على السواء، والحرارة نسبتها إلى النار والثلج على السواء، غير أنّ عادة الله جرت أن يخلق الحرارة عقيب النار والبرودة بعد الثلج من غير أن يكون هناك إيجاب واقتضاء بوجه أصلا»[1].

مناقشة العلامة

من الجدير بالذكر أنّ الأشاعرة لم يستندوا إلى ما ذهبوا إليه في مسألة التوحيد في الخالقية إلى أي دليل عقلي، وإنّما كان معتمدهم هو ظواهر بعض الآيات القرآنية التي يظهر منها حصر الخالقية والمؤثرية به تعالى وإنكار المؤثرية بين الأشياء، كقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2] ونحوها.

ونحن لا نريد الولوج في لجة أقوال رموزهم وأعلامهم، وإنّما نكتفي بذكر مناقشة العلاّمة الطباطبائي لهم.

وتتلخص هذه المناقشة بما يلي:

أولاً: إنّ القرآن يعترف بصراحة بقانون العلية والمعلولية بين الأشياء «وإنّ لكل شيء من الأشياء الموجودة وعوارضها، ولكل حادث من

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٨.
(٢) الرعد: ١٦.

الحوادث الكائنة علّه أو مجموع علل بها يجب وجوده، وبدونها يمتنع وجوده، هذا مما لا ريب»[1] ويؤكد العلاّمة مبدأ العلية والمعلولية بين الأشياء بقوله: «وتصديق هذا المعنى ظاهر من القرآن فيما جرى عليه وتكلم فيه من موت وحياة ورزق وحوادث أخرى علوية سماوية، أو سفلية أرضية على أظهر وجه»[2].

ومن النصوص القرآنية التي تشير إلى قانون العلية والمعلولية بين الأشياء.

١ـ قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاء كَيْفَ يَشَاء وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[3] وهي صريحة في مؤثرية الرياح في سوق السحاب من جانب إلى آخر، كما هو واضح من التعبير بـ«فتثير سحاباً».

٢ـ قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاء مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاء وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاء يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ﴾[4].

٣ـ قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾[5].

وهذه الآيات صريحة في مؤثرية الماء في اهتزاز الأرض لكي تسهل

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٤.

(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٧٤.

(٣) الروم: ٤٨.

(٤) النور: ٤٣.

(٥) الحج: ٥.

عملية الإنبات من النباتات الجميلة البهيجة.

٤ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾[(١)].

٥ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً﴾[(٢)] وهي واضحة في تأثير الماء في الزرع، وغير ذلك من النصوص القرآنية التي تؤكد وتصرح بوضوح بوجود رابطة السببية والمسببية بين الأشياء. ومن المعلوم أنّ هذه الطائفة من النصوص القرآنية التي تؤكد على نظام العلية والمعلولية بين الأشياء، لا تتعارض مع تلك النصوص القرآنية المتقدمة التي يظهر منها حصر العلّية والمؤثرية بالله تعالى، والتي اعتمد الأشاعرة على مدلولها وأهملوا الطائفة الأخرى التي تصرح بوجود العلية والمعلولية بين الأشياء، وسيأتي وجه الجمع بين هذه النصوص عند استعرض نظرية الإمامية.

وفي الحديث «عن ربعي بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: أبى الله أن يجري الأشياء إلاّ بأسباب، فجعل لكل شيء سبباً، وجعل لكل سبب شرحاً، وجعل لكل شرح علماً، وجعل لكل علم باباً ناطقا، عرفه من عرفه، وجهله من جهله، ذاك رسول الله صلى الله عليه وآله ونحن»[(٣)].

بمعنى أنّ الله تعالى وإن كان قادراً على كل شيء، إلاّ إنّه تعالى لحكمته وعلمه بالنظام الأحسن، شاء أن يجعل هذا الكون قائماً على نظام العلّية

---

(١) لقمان: ١٠.

(٢) البقرة: ٢٢.

(٣) الكليني، الكافي: ج ص١٨٣.

والمعلولية، وأن يوجد الأشياء بأسبابها كإيجاد زيد من الآباء، وإن كان قادراً على إيجاد الأشياء من دون أسباب.

ثانياً: إنّ ما ذهبت إليه الأشاعرة من إنكار مؤثرية الأشياء «يبطل قانون العلّية والمعلولية العام الذي عليه المدار في القضاء العقلي، وببطلانه ينسد باب إثبات الصانع ولا تصل النوبة مع ذلك إلى كتاب إلهي يحتج به على بطلان رابطة العلية والمعلولية بين الأشياء، وكيف يسع أن يبطل القرآن الشريف حكماً صريحاً عقلياً ويعزل العقل عن قضائه؟ وإنّما تثبت حقيته وحجيته بالحكم العقلي والقضاء الوجداني»[1] فإنّ «الإنسان مفطور على أن يعتقد لكل حادث مادي علّة موجبة من غير تردد وارتياب. وكذلك العلوم الطبيعية وساير الأبحاث العلمية تعلل الحوادث والأمور المربوطة، بما تجده من أمور أخرى صالحة للتعليل»[2].

ثالثاً: إنّ مقولة الأشاعرة التي تبطل قانون العلية والمعلولية، يلزم منها إبطال نفس هذه المقولة، لأنّه بناء على مقولتهم من إبطال قانون العلية والمعلولية لا يتم ما استدلوا عليه؛ إذ لا ربط بين الدليل والمدلول، وبذلك تبطل«النتيجة لدليلها الذي لا يؤثر إلاّ إبطال النتيجة نفسها»[3].

تحليل العلامة لنظرية الأشاعرة

يكشف العلاّمة عن البواعث والأسباب التي دفعت الأشاعرة إلى إنكار

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٨.

(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٧٤.

(٣)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٨.

رابطة السببية بين الأشياء، فيقول إنّ المشكلة التي أوقعتهم في ذلك هو نتيجة خلطهم بين العلل الطولية والعرضية.

ولتوضيح ذلك بالمثال يقول: لو كانت الحرارة معلولة للنار، فإذا قلنا إنّ الحرارة معلولة أيضاً لله تعالى، يلزم توارد علتين على معلول واحد وهو مستحيل، ولأجل هذه المشكلة لجأوا إلى القول بعدم وجود السببية والمسببية بين الأشياء، وحصروا العلية بالله تعالى.

وفي هذا الصدد يكتب العلاّمة بأنّ «هؤلاء إنّما وقعوا فيما وقعوا، من جهة خلطهم بين العلل الطولية والعرضية، وإنّما يستحيل توارد العلتين على شيء إذا كانتا في عرض واحد لا إذا كانت إحداهما في طول الأخرى، مثال ذلك أنّ العلة التامة لوجود النار كما توجب وجود النار كذلك توجب وجود الحرارة، ولا يجتمع مع ذلك في الحرارة إيجابان ولا تعمل فيها علتان تامتان مستقلتان بل علة معلولة»[1].

معالجة العلامة لمشكلة الأشاعرة

عالج العلاّمة المشكلة التي أوقعت الأشاعرة فيما وقعوا فيه، وهي مسألة اجتماع علتين على معلول واحد، والتي أنكروا على أثرها رابطة العلية والمعلولية بين الأشياء، بقوله: إنّا نجد «أنّ القرآن كما يثبت بين الأشياء العلية والمعلولية ويصدق سببية البعض للبعض، كذلك يسند الأمر في الكل إلى الله سبحانه، فيستنتج منه أنّ الأسباب الوجودية غير مستقلة في التأثير

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٨.

والمؤثر الحقيقي بتمام معنى الكلمة ليس إلا الله عز سلطانه. قال تعالى: ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٣]، وقال تعالى ﴿للَّه مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، وقال تعالى: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [الحديد: ٥]، وقال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٧]. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة الدالة على أنّ كل شيء مملوك محض لله لا يشاركه فيه أحد، وله أن يتصرف فيها كيف شاء وأراد، وليس لأحد أن يتصرف في شيء منها إلاّ من بعد أن يأذن الله لمن شاء، ويملكه التصرف من غير استقلال في هذا التمليك أيضاً» إذن الأسباب تملكت السببية بتمليكه تعالى، وهي غير مستقلة في عين أنها مالكة»[1].

معالجة أكثر دقة

تعقيباً على المعالجة التي قدمها العلامة آنفاً، يقدمرحمه الله معالجة أكثر دقة للمشكلة التي دفعت الأشاعرة إلى إنكار رابطة العلية والمعلولية بين الأشياء.

وحاصل هذه المعالجة تتضح من المثال التالي، حيث يقول: إنّ هوية زيد الوجودية مثلا ليست مختزلة ومنحصرة بوجوده فقط، وإنّما هنالك عدة من الشروط والقيود هي التي تحدد معالم هوية زيد الوجودية، ومن هذه الشروط والقيود هي كون زيد ابن فلان، ابن فلانة، وإنّه ولد في الزمان والمكان الكذائي، ونحوها من الخصائص الكثيرة.

وعلى هذا فإذا كانت هوية زيد محددة بمثل هذه القيود والشرائط، فمن

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٧٨

الواضح أنّ العلة التامة لهوية زيد المحددة بتلك الشرائط والقيود هو الله تعالى، وليس أنّه تعالى جزء علة كما تقدم في البيان السابق.

وإلى هذه الحقيقة يشير العلامة بقوله: «وههنا نظر آخر أدق وهو أنّ الارتباط الوجودي الذي لا سبيل إلى إنكاره بين كل شيء وبين علله الممكنة وشروطه ومعداته يقضي بنوع من الاتحاد والاتصال بينها فالواحد من الأجزاء ليس مطلقاً منفصلاً، بل هو في وجوده المتعين مقيد بجميع ما يرتبط به متصل الهوية بغيرها. فالإنسان الابن الذي كنا نعتبره في المثال المتقدم بالنظر السابق موجوداً مستقلاً مطلقاً، فنجده متوقفاً على علل وشروط كثيرة والواجب تعالى أحدها يعود بحسب هذه النظرة هوية مقيدة بجميع ما كان يعتبر توقفه عليه من العلل والشرائط غير الواجب تعالى فحقيقة زيد مثلاً هو الإنسان ابن فلان وفلانة، المتولد في زمان كذا ومكان كذا، المتقدم عليه كذا وكذا، المقارن لوجوده كذا وكذا من الممكنات. فهذه هي حقيقة زيد مثلاً ومن الضروري أنّ ما حقيقته ذلك لا تتوقف على شيء غير الواجب، فالواجب هو علته التامة التي لا توقف له على غيره، ولا حاجة له إلى غير مشيته، وقدرته تعالى بالنسبة إليه مطلقة، غير مشروطة ولا مقيدة، وهو قوله تعالى: ﴿يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾»[1]. وبهذا البيان يتضح بطلان نظرية الأشاعرة.

القول الثاني: حصر الخالقية المستقلة بالله تعالى

وهذه هي نظرية العدلية في التوحيد في الخالقية، وتتلخص بما يلي:

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٥ ص١٣٨

وهو حصر الخالقية المستقلة به تعالى، فالله تعالى لا يحتاج لأي شيء آخر في أفعاله، أما غيره تعالى فإنّه يقوم بأمر الخلق والإيجاد بتمكين منه تعالى.

وقد بيّن العلاّمة هذه الحقيقة بعد بيان عدة أمور، وهي:

الأمر الأول: إنّ النصوص القرآنية غالباً ما تسند آثاراً معينة إلى الموضوعات الخارجية، والأشياء الواقعة في دار الوجود «كالسماء وكواكبها ونجومها، والأرض وجبالها ووهادها وسهلها وبحرها وبرها وعناصرها ومعدنياتها، والسحاب والرعد والبرق والصواعق والمطر والبرد، والنجم والشجر والحيوان والإنسان»[1] وغير ذلك من الموضوعات الواردة في القرآن الكريم، وقد تقدمت جملة من هذه الآيات القرآنية التي تسند الآثار إلى الأشياء الخارجية، كإسناد المطر إلى الرياح ونحوها.

الأمر الثاني: إنّ هناك نصوص قرآنية تسند أفعالاً معينة إلى الإنسان نفسه، ولا يصح إسناد مثل هذه الأفعال التي يقوم بها الإنسان إلى الله تعالى من دون واسطة، من قبيل أكل الإنسان وشربه ومشيه وقعوده ونكاحه ونموه وفهمه وشعوره وسروره وصلاته، ونحوها من الأفعال القائمة بالإنسان نفسه، والتي لا يمكن إسنادها إلى الله تعالى بصورة مباشرة[2].

الأمر الثالث: إنّ الله تعالى: يأمر الإنسان«وينهاه، ولولا أنّ له فعلاً لم يرجع شيء من ذلك إلى معنى محصل. فالقرآن يزن الواحد من الإنسان بعين ما

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٣.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٣.

نزنه نحن معشر الإنسان في مجتمعنا، فنعتقد أنّ له أفعالاً وآثاراً منسوبة إليه نؤاخذه في بعض أفعاله التي ترجع بنحو إلى اختياره كالأكل والشرب والمشي ونصفح عنه فيما لا يرجع إلى اختياره، من آثاره القائمة به كالصحة والمرض والشباب والمشيب وغير ذلك»[١].

النتيجة: أن هذه الأمور الثلاثة: ـ وهي إسناد آثار الأفعال إلى الموضوعات الخارجية وإسناد أفعال معينة إلى الإنسان، وأنّ الله تعالى أمر الإنسان بالطاعة ونهاه عن المعصية ـ إذا قيست مع ما تقدم من أنّ الله تعالى خالق كل شيء، وأنّ فاعليته ومؤثريته مطلقة لكل شيء في دار الوجود، كما في قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[٢] يتضح أنّ الوجودات الإمكانية على اختلافها فاعلة ومؤثرة في آثارها، لكن باقدار وتمكين الله تعالى ومشيئته وإذنه.

وعلى هذا الأساس تكون وجودات وأفعال وآثار الأشياء جميعاً منتهية إلى سلطنة الله تعالى وقدرته.

وبتعبير العلاّمة: «إنّ الأشياء في جواهرها وذواتها تستند إلى الخلقة الإلهية وحدود وجودها، وتحولاتها وغاياتها وأهدافها في مسير وجودها وحياتها، كل ذلك ينتهي إلى التقدير المنتهى إلى خصوصيات الخلقة الإلهية وهناك آيات أخرى كثيرة ناطقة بأنّ أجزاء الكون متصل بعضه ببعض متلائم بعض منه مع بعض متوحدة في الوجود يحكم فيها نظام واحد

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٣.

(٢) الرعد: ١٦.

لا مدبر له إلاّ الله سبحانه، وهو الذي ربما سمى ببرهان اتصال التدبير»[(١)].

وسيأتي مزيد توضيح عند التعرض لمسألة الأمر بين الأمرين إن شاء الله تعالى.

شبهة نسبة الشر والظلم إلى الله تعالى

حاصل هذه الشبه هو أنّ ما تقدم من مسألة التوحيد الأفعالي، وأنّ جميع الأفعال والآثار تنتهي إلى الله تعالى، هذا القول يستلزم إسناد القبائح والظلم إلى الله تعالى، وهو محال، لأنّ الله تعالى منزه عن كل فعل قبيح.

وقد قرر العلامة هذه الشبهة بقوله: «إنّ من الأشياء ما لا يرتاب في قبحه وشناعته، كأنواع الظلم والفجور التي ينقبض العقل من نسبتها إلى ساحة القدس والكبرياء والقرآن الكريم أيضاً ينزهه تعالى عن كل ظلم وسوء في آيات كثيرة كقوله: ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [حم السجدة: ٤٦] وقوله: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء﴾ [الأعراف: ٢٨] وغير ذلك، وهذا ينافي عموم الخلقة لكل شيء»[(٢)].

جواب العلامة

يتلخص جواب العلاّمة حول هذه الشبهة بما يلي:

إنّ لجميع الأفعال الواقعة في دار الوجود جهتان:

الجهة الأولى: جهة الثبوت، أي ثبوت وتحقق الفعل بقطع النظر عن الفاعل، كالكرم مثلاً، فإنّه حسناً، حتى لو صدر من أي فاعل، وهذا ما يطلق

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٥.

(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٥.

عليه بالحسن والقبح الفعلي، أي النظر إلى ذات الفعل فقط.

الجهة الثانية: جهة إسناد الفعل إلى فاعله المباشر، أي ننظر إلى فاعل الفعل المباشر مع قطع النظر عن ذات الفعل من قبيل شرب الخمر، فإنّ هذا الفعل لو صدر من الإنسان العاقل المختار لكان قبيحاً، ولو صدر من حيوان فلا يوصف بالقبح، وهو ما يسمى بالحسن والقبح الفاعلي.

وبعد أن اتضح ذلك، يقول العلامة

إنّ الأفعال في أصل وجودها ومع قطع النظر عن فاعلها وعنوانها، فإنّها صادرة من الله تعالى، ومن الواضح أنّ أصل الفعل مع قطع النظر عن فاعله القريب وهو الإنسان لا يتصف بالقبح؛ لأنّه وجود، والوجود حسن في ذاته، قال تعالى: ﴿الَّذي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[1].

نعم يمكن أن يتصف الفعل بالحسن والقبح فيما لو أسند إلى فاعله القريب وهو الإنسان، لذا يتصف الظلم وشرب الخمر بالقبح بالظلم، لو أسند إلى الإنسان العاقل المختار.

قال العلاّمة: «إنّ الأفعال الإنسانية مخلوقة للإنسان، وما وراء ذلك من الأشياء وذواتها وآثارها مخلوقة لله سبحانه»[2].

وبهذا يتضح أنّ التوحيد الأفعالي وأنّ الله تعالى هو المؤثر في الأفعال لا يلزم منه نسبة الظلم أو القبح إلى الله تعالى.

وسوف يأتي مزيد توضيح لذلك عند البحث عن الجبر والاختيار إن شاء الله تعالى.

---

(١) السجدة: ٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٥.

خلاصة ما تقدم

١ـ المراد من التوحيد الصفاتي: هو أن الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والحياة هي عين الذات الإلهية.

٢ـ هنالك أقوال متعددة إزاء الصفات الذاتية:

١ـ قول المعتزلة وحاصله أن الذات الإلهية خالية من الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والحياة، وإنما الذات الإلهية تفعل مثال هذه الصفات ويعبرون عنها بنيابة الذات عن الصفات.

وقد ناقش العلامة نظريه المعتزلة بأن لازمها فقدان الذات الإلهية للكمال مع أنها فياضة لكل كمال وهو محال لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

٢ـ قول الأشاعرة حيث ذهبوا إلى وجود صفات كمالية لله تعالى كالعلم والقدرة.... إلا أنها زائدة عن الذات قديمة بقدمها.

وناقش العلامة هذه النظرية بأن ذلك يلزم منه أن تكون هذه الصفات مستفيضة عن العلة قائمة بنفسها فيلزم تعدد واجب الوجود بعدد تلك الصفات وهو باطل لأن واجب الوجوب واحد.

وأما أن تكون هذه الصفات مفتقرة إلى علة، وعلتها غير الواجب تعالى، فيلزم تعدد واجب الوجوب وهو باطل، أو علتها الذات الإلهية، وهو خلف لأنها خالية عن هذه الكمالات بحسب الفرض.

٣ـ القول الثالث: الكرامية وحاصله أن الصفات الذاتية للعم والقدرة والحياة صفات زائدة على الذات حادثة.

وناقش العلامة ذلك بأن القول بحدوث هذه الصفات يلزم احتياجها إلى

علة وعلتها أما الله تعالى، فيلزم أن يكون فاقد الشيء معطياً له وهو محال، وأما أن تكون علتها غيره تعالى يلزم أن تكون الذات الإلهية فاقدة للكمالات.

٤ـ القول الرابع: وهو قول الإمامية وحاصله: إن الصفات الذاتية عين الذات الإلهية وكل منهما عين الأخرى، واستدل على ذلك بعدة أدلة تقدمت في ثنايا البحث.

٣ـ المراد من التوحيد في الخالقية هو أن لا خالق ولا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، وتبين أن صفة الخالقية صفة فعلية لا ذاتية.

٤ـ إن مسألة التوحيد في الخالقية صارت منشأ لمشاجرات عجيبة تبعتها أقاويل مختلفة منها:

القول الأول: وهو ما ذهبت إليه الأشاعرة وهو حصر الخالقية بالله تعالى وحده فلا يوجد خالق في الوجود إلا الله تعالى، وعلى أثر هذا أنكرت الأشاعرة قانون العلية والمعلولية في الأشياء وقالوا أن الله تعالى جرت عادته أن يخلق ما نسميه معلولاً عقيب ما نسميه علة من دون أي ترابط بينهما.

ناقش العلامة نظرية الأشاعرة

بأن قانون العلية والمعلولية بين الأشياء يصدقه القرن الكريم وتوجد نصوص قرآنية متضافرة تؤكد مؤثرية الأشياء وعليتها.

فالرياح هي السبب في نزول المطر والماء سبب لإنبات الأرض ونحوها.

القول الثاني للعدلية

حيث قالوا بحصر الخالقية المستقلة به تعالى أما غيره سبحانه فإنه يقوم

بدور الخلق والإيجاد بتمكين منه تعالى.

٥ـ عالج العلامة الشبهة المطروحة المعروفة بنسبة القبيح والشر إلى الله تعالى. وحاصل الإجابة الأشياء الواقعة في دار الوجود لها جهتان جهة ثبوت وتحقق الفعل مع قطع النظر عن الفاعل وهو ما يسمى بالحسن والقبح الفعلي فالكرم حسن حتى لو صدر من أي فاعل.

وجهة أخرى هي جهة اسناد الفعل إلى فاعله من قبيل شرب الخمر فإنه قبيح لو صدر من إنسان عاقل مختار وليس بقبيح لو صدر من حيوان وهو ما يسمى بالقبح والحسن الفاعلي، وعلى هذا فأصل تحقق أي فعل فهو في نفسه حسن لأنه وجود والوجود حسن، وأما من حيث اتصافه بالظلم فهو قبيح فلا ينسب من هذه الجهة إلى الله تعالى وإنما ينسب إلى الإنسان نفسه.

المبحث الرابع

التوحيد في الربوبية

إنّ بحث التوحيد في الربوبية من متفرعات بحث التوحيد في الخالقية، كما سيتضح في ثنايا البحث.

ويكتسب البحث في التوحيد في الربوبية المنهجية التالية:

المطلب الأول: المعنى اللغوي والاصطلاحي للربوبية.

المطلب الثاني: البحث في سبب وقوع غالبية الناس في الشرك في الربوبية دون الشرك في الخالقية.

المطلب الثالث: الأدلة على التوحيد في الربوبية.

المطلب الرابع: التوحيد في الربوبية وانسجامه مع تعدد المدبرات في نظام الخلق.

المطلب الأول: المعنى اللغوي والاصطلاحي للربوبية

قال الراغب في مفرداته: «الرب مصدر مستعار للفاعل ولا يقال الرب مطلقاً إلاّ لله تعالى المتكفل بمصلحة الموجودات نحو قوله: ﴿بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾. وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنِّبِيِّيْنَ أَرْبَابًا﴾ ـ أي آلهة ـ وتزعمون أنّهم الباري مسبب الأسباب، والمتولي لمصالح العباد، وبالإضافة يقال

له ولغيره نحو قوله ﴿رَبَّ الْعَالَمِينَ - و - رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ﴾ ويقال رب الدار ورب الفرس لصاحبهما وعلى ذلك قول الله تعالى: ﴿اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾ قوله تعالى: ﴿ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ﴾[(١)].

وهذا التعريف اللغوي للرب، يكشف عن أنّ الربوبية في حقيقتها ترجع إلى التدبير والتربية، بمعنى إنشاء الشيء وتدبيره حالاً فحالاً إلى أن يبلغ كماله، وعلى هذا فإنّ الله تعالى هو الرب؛ لأنّه خلق الخلق لأجل يوصله إلى الكمال الذي خلق لأجله، كما قال عز شأنه: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[(٢)].

ومن هنا يتضح أنّ لفظ الرب مطلقاً لا يطلق إلاّ على الله تعالى.

أما المعنى الاصطلاحي للرب فهو يلتقي مع المعنى اللغوي، الذي يعني التربية والتدبير، وهداية المخلوقات إلى كمالها.

فالربوبية في حقيقتها تعني التدبير والتربية.

أما معنى التدبير فهو «الإتيان بالشيء عقيب الشيء ويراد به ترتيب الأشياء المتعددة المختلفة ونظمها بوضع كل شيء في موضعه الخاص به، بحيث يلحق بكل منها ما يقصد به من الغرض والفائدة، ولا يختل الحال بتلاشي الأصل وتفاسد الأجزاء وتزاحمها، يقال دبر أمر البيت، أي: نظم أموره والتصرفات العائدة إليه، بحيث أدى إلى صلاح شأنه وتمتع أهله بالمطلوب من فوائده. فتدبير أمر العالم نظم أجزائه نظماً جيداً متقناً بحيث

(١) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ص١٨٤.

(٢) طه: ٥٠.

يتوجه به كل شيء إلى غايته المقصودة منه، وهي آخر ما يمكنه من الكمال الخاص به، ومنتهى ما ينساق إليه من الأجل المسمى وتدبير الكل إجراء النظام العام العالمي، بحيث يتوجه إلى غايته الكلية، وهى الرجوع إلى الله وظهور الآخرة بعد الدنيا»[١].

إذن مدلول الربوبية يرجع في حقيقته إلى التدبير والتربية وهداية الأشياء وإيجاد الروابط بين الأشياء، لكي تسير صوب الكمال الذي خلقت لأجله.

وعلى هذا الأساس فإنّ المقصود من التوحيد في الربوبية هو بيان وحدة التدبير الإلهي، وأنّ الله تعالى هو مدبر ورب كل شيء ولا مدبر سواه تعالى.

المطلب الثاني: وقوع غالبية الناس في الشرك في الربوبية دون الخالقية

عند إجراء مسح ميداني للعقائد الوثنية التي استعرضتها كتب الملل والنحل، نلمس بوضوح أنّ الانحراف والشرك قد تركز في الربوبية دون الخالقية، إذ كان الوثنيون لا ينكرون وحدة الخالق، لكنهم يشركون أشياء أخرى في ربوبية الخالق، وهكذا الأمر في العبادة وقد صرحت جملة من النصوص القرآنية بذلك، كقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾[٣] وقوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[٤] وهذه الآيات المباركة تتحدث بصراحة عن موقف

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص٢٨٩.

(٢) الزخرف: ٨٧.

(٣) الزخرف: ٩.

(٤) لقمان: ٢٥.

الوثنيين في مسألة التوحيد في الخالقية، وأنّهم يؤمنون أنّ الله تعالى هو خالقهم الوحيد، إلاّ أنّهم يعتقدون بوجود موجودات أخرى غير الله تعالى هي التي تتصرف وتدبر نظام الكون، وإنّه تعالى فوض إليها تدبير العالم.

السبب في وقوع الناس في شرك الربوبية دون الخالقية

يكشف العلاّمة عن السبب وراء وقوع غالبية الناس في الشرك في الربوبية دون الخالقية، هو لأجل أن: «الوثنية يرون أنّ الله سبحانه أجل من أن يحيط به الإدراك الإنساني من عقل أو وهم أو حس، فيتنزه تعالى عن أن يقع عليه توجه عبادي منا. فمن الواجب أن نتقرب إليه بالتقرب إلى مقربيه من خلقه وهم الذين فوض إليهم تدبير شؤون العالم فنتخذهم أرباباً من دون الله، ثم آلهة نعبدهم ونتقرب إليهم ليشفعوا لنا عند الله ويقربونا إليه زلفى، وهؤلاء هم الملائكة والجن وقديسو البشر وهؤلاء هم الأرباب والآلهة بالحقيقة»[1].

وبهذا يتضح أنّ هؤلاء الوثنيين لم يعتقدوا بهذه الأصنام الحجرية والخشبية بأنّ لها القدرة على التصرف في الكون وتدبيره؛ لأنّ مثل هذا الاعتقاد لا يمكن أن يصدر من عاقل، وإنّما كانوا يعتقدون بأنّها أصناماً تمثل الآلهة المدبرة للكون، والتي فوض لها التصرف في العالم وتدبيره وإدارته، والسبب الذي دعاهم إلى اتخاذ أصنام من حجر وخشب، هو أنّ الآلهة المدبرة لهذا الكون لم تكن في متناول الحس، فلم يشاهدوها بأعينهم، فلهذا مثلوا وجسدوا هذه الآلهة على شكل أصنام وأوثان وأجسام

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٧ ص٢٣٣.

وقوالب من خشب وحجر، لتحكي عن الآلهة المدبرة، ومن هنا أخذوا في عبادتها عوض عن الإله الحقيقي بحسب زعمهم.

وإلى هذه الحقيقة يشير العلاّمة بقوله: «أما الأصنام المصنوعة المنصوبة في الهياكل والمعابد فإنّما هي تماثيل للأرباب والآلهة وليست في نفسها أرباباً ولا آلهة غير أنّ الجهلة من عامتهم ربما لم يفرقوا بين الأصنام وأرباب الأصنام فعبدوا الأصنام كما يعبد الأرباب والآلهة، وكذلك كانت عرب الجاهلية وكذلك الجهلة من عامة الصابئين ربما لم يفرقوا بين أصنام الكواكب والكواكب التي هي أيضاً أصنام لأرواحها الموكلة عليها وبين أرواحها التي هي الأرباب والآلهة بالحقيقة عند خاصتهم. وكيف كان فالأرباب والآلهة هم المعبودون عندهم، وهم موجودات ممكنة مخلوقة لله مقربة عنده مفوضة إليهم تدبير أمر العالم لكل بحسب منزلته، وأما الله سبحانه فليس له إلاّ الخلق والإيجاد، وهو رب الأرباب وإله الالهة. إذا تذكرت ما مر ظهر أنّ المراد بقوله: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء﴾ اتخاذهم أرباباً يدبرون الأمر بأن يسندوا الربوبية وأمر التدبير إليهم، لا إلى الله، فهم المدبرون للأمر عندهم، ويتفرع عليه أن يخضع لهم ويعبدوا، لأنّ العبادة لجلب النفع أو لدفع الضرر أو شكر النعم، وكل ذلك إليهم، لتصديهم أمر التدبير دون الله سبحانه»[١].

وفي نص آخر أكثر وضوحاً مبيناً حقيقة شرك الوثنيين، يقول فيه: «يقولون: ما نعبدهم هؤلاء إلا ليقربونا بسبب عبادتنا لهم إلى الله تقريباً فهم

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٧ ص٢٣٤.

عادلون منه تعالى إلى غيره، وإنّما سموا مشركين لأنّهم يشركون به تعالى غيره حيث يقولون بكونهم أرباباً وآلهة للعالم وكونه تعالى رباً وإلها لأولئك الأرباب والآلهة، وأما الشركة في الخلق والإيجاد فلم يقل به لا مشرك ولا موحد»[١].

هذه خلاصة اعتقاد الوثنيين في الربوبية، وسوف نعطف الكلام حول الدليل على التوحيد في الربوبية:

المطلب الثالث: الأدلة على التوحيد في الربوبية

استدل العلاّمة على التوحيد في الربوبية بعدة من الأدلة، منها:

الدليل الأول: تعدد الرب يستلزم فساد النظام الكوني

قرر العلاّمة الطباطبائي هذا الدليل في ذيل قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ حيث قال: «تقرير حجة الآية أنّه لو فرض للعالم آلهة فوق الواحد لكانوا مختلفين ذاتاً متبائنين حقيقة وتباين حقائقهم يقضي بتباين تدبيرهم فتتفاسد التدبيرات وتفسد السماء والأرض»[٢].

ومن الواضح أنّ هذا دليل عقلي أشارت إليه الآية المباركة آنفة الذكر، ولكي يتضح هذا الدليل بشكل واضح، نقول:

إنّ تصور تعدد الرب المدبر للكون يكون على وجوه:

الوجه الأول: أن ينفرد كل واحد من الآلهة المدبرة باستقلاله، بأن يعمل

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٧ ص٢٣٤.

(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٤ ص٢٦٧.

كل واحد من الآلهة ما يريد من دون أن تنازعه الآلهة الأخرى.

إلا أن هذا باطل؛ لأنّ تعدد الآلهة المدبرة يستلزم فساد العالم؛ «لأنّ الكثرة لا تتحقق إلا بآحاد، ولا آحاد إلا بتميز البعض عن البعض ولا يتم تمييز إلاّ باشتمال كل واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتية يفقدها الآخر فيغاير بذلك الآخر ويتمايزان»[1] وهذا التمايز يؤدي إلى فساد النظام الكوني للتدافع بين أجزاءه ولذا قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2].

إذ أنّ كل إله يتصرف بالعالم بأكمله، وهذا التدافع بين الآلهة هو معنى فساد السموات والأرض بحسب تعبير الآية المباركة.

الوجه الثاني: أن يكون لكل جزء من الكون إله يدبره ويديره وله نظامه الخاص به يغاير نظم الآلهة الأخرى، وغير مرتبط به أصلاً.

وهذا باطل أيضاً، وذلك لأنّه يستلزم انقطاع الارتباط والانسجام المشهود بين نظام الكون، إذ أنّ كل إله إذا كان يتصرف بجزء من العالم فإنّه يؤدي إلى عدم الترابط والانسجام بين نظام الكون، وهو خلاف ما نلمسه من وجود الترابط والانسجام.

وإلى هذا أشار العلاّمة في ذيل قوله تعالى ﴿إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ حيث قال: «حجة على نفي التعدد ببيان محذوره إذ لا يتصور تعدد الآلهة إلا ببينونتها بوجه من الوجوه بحيث لا تتحد في معنى ألوهيتها

---

(١) العلامة الطباطبائي: نهاية الحكمة: ص٢٨١.

(٢) الأنبياء: ٢٢.

وربوبيتها، ومعنى ربوبية الآله في شطر من الكون ونوع من أنواعه تفويض التدبير فيه إليه بحيث يستقل في أمره من غير أن يحتاج فيه إلى شيء غير نفسه حتى إلى من فوض إليه الأمر، ومن البين أيضاً أن المتباينين لا يترشح منهما إلا أمران متباينان. ولازم ذلك أن يستقل كل من الآلهة بما يرجع إليه من نوع التدبير وتنقطع رابطة الاتحاد والاتصال بين أنواع التدابير الجارية في العالم، كالنظام الجاري في العالم الإنساني عن الأنظمة الجارية في أنواع الحيوان والنبات والبر والبحر والسهل والجبل والأرض والسماء وغيرها، وكل منها عن كل منها، وفيه فساد السماوات والأرض وما فيهن، ووحدة النظام الكوني والتئام أجزائه واتصال التدبير الجاري فيه يكذبه. وهذا هو المراد بقوله: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَه بِمَا خَلَقَ﴾ أي انفصل بعض الآلهة عن بعض بما يترشح منه من التدبير»[1].

الوجه الثالث: أن يكون أحد الآلهة حاكماً على الآلهة الأخرى، فيوحد أعمالهم وينسقها ويلائم بينها.

وهذا الوجه باطل أيضاً؛ لأنّه يكون الإله الحاكم هو المدبر والحاكم دون بقية الآلهة.

وإلى هذا الوجه أشار العلامة في ذيل قوله تعالى: ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ... ﴾ حيث قال: «لازم ذلك أن يكون الإله الذي يرجع إليه نوع عالٍ من التدبير عالياً بالنسبة إلى الإله الذي فوض إليه من التدبير ما هو دونه وأخص منه وأخس واستعلاء الإله على الإله محال. لا لأن الاستعلاء

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٥ ص٦٢.

المذكور يستلزم كون الإله مغلوباً لغيره أو ناقصاً في قدرته، محتاجاً في تمامه إلى غيره أو محدوداً، والمحدودية تفضي إلى التركيب، وكل ذلك من لوازم الإمكان المنافي لوجوب وجود الإله، فيلزم الخلف ـ كما قرره المفسرون ـ فإنّ الوثنيين لا يرون لآلهتهم من دون الله وجوب الوجود، بل هي عندهم موجودات ممكنة عالية فوض إليهم تدبير أمر ما دونها، وهي مربوبة لله سبحانه وأرباب لما دونها والله سبحانه رب الأرباب وإله الآلهة وهو الواجب الوجود بالذات وحده. بل استحالة الاستعلاء إنّما هو لاستلزامه بلزن استقلال المستعلى عليه في تدبيره وتأثيره، إذ لا يجامع توقف التدبير على الغير والحاجة إليه الاستقلال، فيكون السافل منها مستمداً في تأثيره محتاجاً فيه إلى العالي، فيكون سبباً من الأسباب التي يتوسل بها إلى تدبير ما دونه، لا إلهاً مستقلاً بالتأثير دونه، فيكون ما فرض إلها غير إله، بل سبباً يدبر به الأمر هذا خلف»[1].

وفي موضع آخر في ذيل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ قال: «وتقرير حجة الآية أنّه لو فرض للعالم آلهة فوق الواحد لكانوا مختلفين ذاتاً متبائنين حقيقة، وتباين حقائقهم يقضي بتباين تدبيرهم، فيتفاسد التدبيرات وتفسد السماء والأرض لكن النظام الجاري نظام واحد متلائم الأجزاء في غاياتها فليس للعالم آلهة فوق الواحد، وهو المطلوب»[2].

إذن تعدد الأرباب مستحيل، لأنّه يستلزم فساد النظام الكوني الذي نرى ونلمس بوضوح انسجام وترابط أجزاءه.

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٥ ص٦٢.

(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٤ ص٢٦٧.

إشكالية شهادة الوجدان بوجود الفساد في العالم

إن قيل أنّ عمدة الدليل المتقدم على التوحيد في الربوبية يتكأ على مقدمة، وهي لو تعدد في الأرباب للزم فساد النظام الكوني.

إلا إنّ هذه المقدمة يمكن الخدشة فيها، من خلال ما صرحت به النصوص القرآنية والروائية المتضافرة التي تؤكد وجود الفساد في هذا العالم، من قبيل قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾[(١)] وقوله: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾[(٢)] ونحوها من النصوص الأخرى التي تشاركها في المضمون ذاته.

بل إنّ الفساد في العالم الذي نعيشه أمر يشهده الوجدان، ولا ينكره عاقل، وذلك لما نشاهده من تزاحم الأسباب والعلل بعضها مع البعض.

وقد قرر العلاّمة الطباطبائي هذا الإشكال بقوله: «فإن قلت: يكفي في تحقق الفساد ما نشاهده من تزاحم الأسباب والعلل وتزاحمها في تأثيرها في المواد هو التفاسد»[(٣)].

جواب العلامة

يتضح جواب العلاّمة من خلال المقدمة التالية، التي تبين أنّ الفساد على نحوين:

---

(١) الروم: ٤١.

(٢) النحل: ٣٤.

(٣)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٤ ص٢٦٧.

النحو الأول: الفساد الذي ينشأ من تعدد الأرباب

وهذا هو الفساد الذي تنفيه النصوص القرآنية نفياً قاطعاً، والتي تؤكد على وجود نظام كوني منسجم مترابط؛ لأنّ مثل هذا الفساد يلزم منه حصول التناقض والتضاد بين أجزاء النظام الكوني، مما يؤدي إلى اختلال العالم الذي خلقه تعالى على وفق النظام الأحسن.

النحو الثاني: الفساد الناشئ من تزاحم العلل الواقعة تحت سلطنة ومدبر واحد

وهذا النحو من الفساد لا إشكال ولا خلاف في وقوعه، ولا يلزم منه اختلال النظام وفساده، بل أن مثل هذا الفساد من مستلزمات هذا النظام الذي خلقه تعالى على وفق النظام الأحسن، فإنّ حصول التزاحم والتدافع ـ كما نشاهده ـ في الحالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمجتمعات الإنسانية ـ أمر لا يضر بوحدة النظام الكوني وانسجامه، وهذا ما أشار إليه العلامة الطباطبائي بقوله: «تفاسد العلتين تحت تدبيرين غير تفاسدهما تحت تدبير واحد، ليحدد بعض أثر بعض وينتج الحاصل من ذلك وما يوجد من تزاحم العلل في النظام من هذا القبيل، فإنّ العلل والأسباب الراسمة لهذا النظام العام على اختلافها وتمانعها وتزاحمها، لا يبطل بعضها فعالية بعض بمعنى أن ينتقض بعض القوانين الكلية الحاكمة في النظام ببعض، فيختلف عن مورده مع اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع، فهذا هو المراد من إفساد مدبر عمل مدبر آخر بل السببان المختلفان المتنازعان حالهما في تنازعهما حال كفتي الميزان المتنازعتين بالارتفاع والانخفاض، فإنّهما في عين اختلافهما متحدان في تحصيل ما يريده صاحب الميزان ويخدمانه في سبيل

غرضه، وهو تعديل الوزن بواسطة»[١].

إذن المراد بالفساد المنفي في النصوص القرآنية النحو الأول لا الثاني.

الدليل الثاني: وحدة الخالق تستلزم وحدة الرب

ينطلق هذا الاستدلال من إرجاع الربوبية إلى الخالقية، وحيث إنّه تقدم أنّ الخالق واحد، فهو يدل على أنّ الرب واحد أيضاً.

بيان ذلك من خلال مقدمتين

المقدمة الأولى: أن هذا العالم المشهود له خالق واحد، وهو الله تعالى

«فهو تعالى واحد لا يقبل الكثرة لأنّ ما لا يحد بحد لا يقبل الكثرة»[٢]. كما تقدم في بحث التوحيد في الخالقية.

المقدمة الثانية: إذا كان الخالق واحداً فالرب واحد

بيان ذلك:

إنّ الخلق والتدبير لا يختلفان حقيقة ولا ينفك أحدهما عن الآخر، لأنّ «موطن التدبير الحوادث الجارية في الكون ومعناه تعقيب حادث بحادث آخر على نظم وترتيب يؤدي إلى غايات حقة، وحقيقته خلقت حادث بعد حادث، فالتدبير هو الخلق والإيجاد باعتبار قياس الشيء إلى آخر مثله، وانضمامه إليه، فليس وراء الخلق والإيجاد شيء منه»[٣].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٤ ص٢٦٧

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٢ ص٢٤.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٦ ص١٣٢.

وإذا تبين أنّ الخلق والتدبير شيء واحد، وأنّ «الخلق والصنع ينتهي إليه تعالى انتهاءً ضرورياً»[(١)].

فعلى هذا الضوء لا محيص من انتهاء التدبير إليه تعالى أيضاً، فما من شيء غير الله تعالى إلاّ وهو «مخلوقه القائم به المملوك له، لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً، ومن المحال قيامه بشيء من تدبير أمر نفسه أو غيره، بحيث يستقل به مستغنياً في أمره عنه تعالى، هذا هو الحق الذي لا لعب فيه والجد الذي لا هزل فيه»[(٢)].

النتيجة

على ضوء ما تقدم من أنّه تعالى الخالق، وأنّ الخلق هو التدبير، يتضح أنّ الله تعالى «رب كل شيء ولا رب غيره، كما إنّه موجود كل شيء ولا موجود غيره»[(٣)].

وتوجد أدلة أخرى لإثبات انحصار الربوبية بالله تعالى في مواضع متعددة من تفسير الميزان[(٤)]، لا يسع المقام لذكرها.

هنالك نصوص روائية مستفيضة وردت عن أهل البيت عليهم السلام تؤكد وتعضد ما أثبتته الأدلة العقلية المتقدمة، من انحصار الربوبية بالله تعالى، ومن هذه الروايات، منها:

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٦ ص١٣٢.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٦ ص١٣٢.
(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٢ ص٢٧
(٤) انظر الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٩، ج١ ص٤٨؛ ج١٢ ص٥٧؛ ج١٢ ص٢٢؛ ج١٦ ص١٥.

عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي أتى أبا عبد الله عليه السلام فكان من قول أبي عبد الله عليه السلام له: «لا يخلو قولك: إنّهما اثنان، من أن يكونا قديمين قويين، أو يكونا ضعيفين، أو يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً، فإن كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبة ويتفرد بالتدبير، وإن زعمت أنّ أحدهما قوي و الآخر ضعيف ثبت أنّه واحد كما نقول، للعجز الظاهر في الثاني، وإن قلت: إنّهما اثنان، لم يخل من أن يكونا متفقين من كل جهة أو مفترقين من كل جهة، فلما رأينا الخلق منتظماً والفلك جارياً واختلاف الليل والنهار، والشمس والقمر دل صحة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أنّ المدبر واحد»[1]. ونحوها من الروايات التي تؤكد المضمون ذاته.

المطلب الرابع: التوحيد في الربوبية وانسجامه مع تعدد المدبرات

منشأ هذه الإشكالية هو ما صرحت به جملة من النصوص القرآنية، بوجود مدبرات في الكون غير الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾[2] وقوله: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُم حَفَظَةً حَتَّىَ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لاَ يُفَرِّطُونَ»[3].

وهذه الآيات المباركة صريحة في وجود مدبرات أخرى غير الله تعالى، وهو يتنافى مع ما تقدم من انحصار التدبير بالله تعالى.

---

(١) الصدوق، توحيد الصدوق: ص٢٤٣

(٢) النازعات:٥

(٣) الانعام:٦١

جواب العلامة

إنّ جواب هذه الإشكالية تقدم بشكل واضح في بحث التوحيد في الخالقية، حيث بين العلاّمة بشكل لا ريب فيه أنّ لا تنافي بين انحصار الخالق بالله تعالى، وبين وجود موجودات أخرى تقوم بعملية الخلق، وكان ما تقدم من الجواب، هو أنّ المقصود بانحصار الخلق والإحياء و.. بالله تعالى هو أنّ لا خالق مستقل غير الله تعالى، وهذا لا ينافي وجود خالقين آخرين بإذنه ومشيئته تعالى.

وعين هذه الإجابة تأتي في جواب هذه الإشكالية في وجود مدبرات أخرى غير الله تعالى.

فإن انحصار التدبير والربوبية به تعالى لا ينافي وجود مدبرات أخرى؛ إذ أنّ المقصود من انحصار التدبير به تعالى هو كونه مستقلاً في تدبيره، ولا مدبره مستقل غيره تعالى، وهذا لا ينافي قيام بعض المخلوقات بدور التدبير بإذنه ومشيئته تعالى.

إذن لا تنافي بين ما ذكر من «توسطهم بينه تعالى وبين الحوادث، أعني كونهم أسباباً تستند إليها الحوادث استناد الحوادث إلى أسبابها القريبة المادية، فإنّ السببية طولية لا عرضية أي إنّ السبب القريب سبب للحادث، والسبب البعيد سبب للسبب. كما لا ينافي توسطهم واستناد الحوادث إليهم استناد الحوادث إليه تعالى، وكونه هو السبب الوحيد لها جميعاً على ما يقتضيه توحيد الربوبية، فإنّ السببية طولية كما سمعت لا عرضية، ولا يزيد استناد الحوادث إلى الملائكة استنادها إلى أسبابها الطبيعية القريبة، وقد

صدق القرآن الكريم استناد الحوادث إلى الحوادث الطبيعية، كما صدق استنادها إلى الملائكة. وليس لشيء من الأسباب استقلال قباله تعالى حتى ينقطع عنه، فيمنع ذلك استناد ما استند إليه إلى الله سبحانه على ما يقول به الوثنية من تفويضه تعالى تدبير الأمر إلى الملائكة المقربين، فالتوحيد القرآني ينفي الاستقلال عن كل شيء من كل جهة: لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً. فمثل الأشياء في استنادها إلى أسبابها المترتبة القريبة والبعيدة وانتهائها إلى الله سبحانه بوجه بعيد، كمثل الكتابة يكتبها الإنسان بيده وبالقلم، فللكتابة استناد إلى القلم»[1].

خلاصة التوحيد في الربوبية

١ـ المقصود من التوحيد في الربوبية هو أن الله تعالى هو المدبر لكل شيء ولا مدبر سواه.

٢ـ أشار العلامة إلى أن أغلب الناس يقعون في الشرك في الربوبية دون الخالقية، بل حتى الوثنيين، فإنّهم لا ينكرون وحدة الخالق لكنهم يشركون أشياء أخرى في ربوبية الخالق.

٣ـ من الأدلة على التوحيد في الربوبية:

١ـ تعدد الرب يستلزم فساد النظام الكوني.

٢ـ وحدة الخالق تستلزم وحدة الرب.

٤ـ عالج العلامة إشكالية تعدد المدبرات في الكون من الملائكة ونحوها

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢٠ ص١٨٢.

كما في قوله تعالى: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ ونحوها من الآيات الصريحة في وجود مدبرات أخرى غير الله تعالى.

وأجاب العلامة عن هذه الإشكالية بعدم وجود تنافي بين انحصار التدبير والربوبية استقلالاً بالله تعالى وبين وجود مدبرات أخرى بإذنه تعالى.

٥ـ ضابطة تميز العبادة عن غيرها هو الخضوع والتذلل أما موجود يعتقد أنه رب ومالك ومدبر للعالم، أما لو كان خضوعاً وتذللاً لفقط أمام كائن ما لا يعتقد ربوبيته فلا يعد عبادة ولا شركاً.

ومن هنا كان سجود الملائكة لآدم ليس عبادة وكذا سجود يعقوب وأبنائه ليوسف عليه السلام لأنه سجود غير نابع من الاعتقاد بربوبية وألوهية آدم أو يوسف عليهما السلام، وعلى أساس هذه الضابطة يتضح أن كثير من الأمور التي يمارسها المسلمون من التكريم لأولياء الله والتوسل بهم وإظهار الفرح والحزن وتقبيل الأضرحة ونحوها ليست شركاً لأنها لا تنبع من الاعتقاد بربوبيتهم وألوهيتهم.

المبحث الخامس

التوحيد في الحاكمية

أشار العلاّمة إلى معنى الحكم بأنّه«نوع من الإتقان يتلائم به أجزاء وينسد به خلله وفرجه، فلا يتجزى إلى الأجزاء ولا يتلاشى إلى الابعاض حتى يضعف أثره وينكسر سورته، وإلى ذلك يرجع المعنى الجامع بين تفاريق مشتقاته، كالاحكام والتحكيم والحكمة والحكومة وغير ذلك»[1].

وينقسم الحكم إلى:

١ـ الحكم التشريعي.

٢ـ الحكم التكويني.

الدليل على التوحيد في الحاكمية

أولاً: الدليل العقلي

استدل العلاّمة على التوحيد في الحاكمية من خلال إرجاع الحكم سواء التكويني أم التشريعي إلى الله أنّه نوع من التدبير، وبما أنّه تقدم أنّ المدبر المستقل هو الله تعالى، فعلى هذا يكون الحاكم سواء على صعيد الشريعة

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٧، ص١١٥.

والتقنين أم على صعيد التكوين بيده تعالى.

وقد قرر العلاّمة هذه الحقيقة بقوله:

«نظرية التوحيد التي يبنى عليها القرآن الشريف بنيان معارفه، لما كانت تثبت حقيقة التأثير في الوجود لله سبحانه وحده لا شريك له، وإن كان الانتساب مختلفاً باختلاف الأشياء غير جار على وتيرة واحدة، كما ترى أنّه تعالى ينسب الخلق إلى نفسه ثم ينسبه في موارد مختلفة إلى أشياء مختلفة، بنسب مختلفه، وكذلك العلم والقدرة والحياة والمشية والرزق والحسن إلى غير ذلك، وبالجملة لما كان التأثير له تعالى كان الحكم الذي هو نوع من التأثير والجعل له تعالى، سواء في ذلك الحكم في الحقائق التكوينية أو في الشرائع الوضعية الاعتبارية»[1].

إذن يكون الحكم التشريعي أم التكويني بيده تعالى ومن شؤونه الخاصة به، فلا يحق لأحد أن يتصرف في مجال التشريع والتكوين إلا بإذنه تعالى، ومن هنا يتضح أنّ التوحيد في الحاكمية والتوحيد في التشريع والتوحيد في الطاعة، من متفرعات ولوازم التوحيد في الربوبية.

ثانيا- الدليل القرآني

هنالك نصوص قرآنية متضافرة تدل بصراحة على انحصار الحاكمية بالله تعالى سواء كان في مجال التكوين أم التشريع. ومن هذه النصوص:

١- قوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ لله أمر الا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ص١١٥

القيم﴾[١]. وهي دالة على انحصار الحكم التشريعي به تعالى «إذ الحكم في أمر ما لا يستقيم إلاّ ممن يملك تمام التصرف، ولا مالك للتصرف والتدبير في أمور العالم وتربية العباد حقيقة إلاّ الله سبحانه، فلا حكم بحقيقة المعنى إلاّ له»[٢].

وكذلك«يدل على اختصاص خصوص الحكم التشريعي به تعالى قوله: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ﴾ [يوسف: ٤٠] فالحكم لله سبحانه لا يشاركه فيه غيره على ظاهر ما يدل عليه ما مر من الآيات، غير أنّه تعالى ربما ينسب الحكم وخاصة التشريعي منه في كلامه إلى غيره، كقوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥] وقوله لداود عليه السلام: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ﴾»[٣].

٢ ـ قوله: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ﴾[٤]وقوله تعالى: ﴿أَلاَ لَهُ الْحُكْمُ﴾[٥] وقوله: ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الأُولَى وَالآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ﴾[٦] وقوله: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لاَ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾[٧] «ولو كان لغيره تعالى حكم لكان له أن يعقب حكمه ويعارض مشيته. فهذه آيات خاصة أو عامة تدل على اختصاص الحكم التكويني به تعالى»[٨]. وغير ذلك من النصوص القرآنية الدالة على انحصار الحكم

(١) يوسف: ٤٠
(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص١٧٧.
(٣)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص١١٦.
(٤) الانعام: ٥٧
(٥) الانعام: ٦٢
(٦) القصص: ٧٠
(٧) الرعد: ٧١
(٨)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص١١٦.

التشريعي والتكويني به تعالى.

معالجة إشكال

على ضفاف التوحيد في الحاكمية، يطرح إشكال وهو أنّ بعض النصوص القرآنية نسبت الحكم التشريعي إلى غير الله تعالى كقوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[1] وقوله تعالى لداود عليه السلام: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾[2] وقوله تعالى للنبي صلى الله عليه وآله: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾[3] وقوله: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾[4] وغير ذلك من الآيات التي تنسب الحكم التشريعي لغيره تعالى، وهذا يتنافى مع ما تقدم من حصر الحكم التشريعي بالله تعالى؟

جواب العلامة

إنّ انضمام النصوص القرآنية الدالة على نسبة الحكم التشريعي لغير الله تعالى إلى النصوص القرآنية الدالة على انحصار الحكم التشريعي بالله تعالى «يفيد أنّ الحكم الحق لله سبحانه بالأصالة، ولا يستقل به أحد غيره، ويوجد لغيره بإذنه ، ولذلك عد تعالى نفسه أحكم الحاكمين وخيرهم لما أنّه لازم الأصالة والاستقلال والأولية فقال: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ [التين: ٨] وقال ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ [الأعراف: ٨٧]»[5].

---

(١) المائدة: ٩٥.

(٢) ص: ٢٦.

(٣) المائدة ٤٩.

(٤) المائدة: ٤٨.

(٥)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص١١٦.

ومن الجدير بالذكر أنّ الآيات المشتملة على نسبة الحكم إلى غير الله تعالى مختصة بالحكم التشريعي الاعتباري.

«أما الحكم التكويني فلا يوجد فيها ـ على ما أذكر ـ ما يدل على نسبته إلى غيره وإن كانت معاني عامة الصفات والأفعال المنسوبة إليه تعالى لا تأبى عن الانتساب إلى غيره نوعاً من الانتساب بإذنه ونحوه، كالعلم والقدرة والحياة والخلق والرزق والاحياء والمشية وغير ذلك في آيات كثيرة، لا حاجة إلى إيرادها؛ ولعل ذلك مراعاة لحرمة جانبه تعالى لإشعار الصفة بنوع من الاستقلال الذي لا مسوغ لنسبته إلى هذه الأسباب المتوسطة، كما أنّ القضاء والأمر التكوينين كذلك، ونظيرتها في ذلك ألفاظ البديع والبارئ والفاطر، وألفاظ أخر يجرى مجراها في الإشعار بمعاني تنبئ عن نوع من الاختصاص، وإنّما كف عن استعمالها في غير مورده تعالى رعاية لحرمة ساحة الربوبية»[1].

خلاصة ما تقدم

١ـ معنى التوحيد في الحاكمية هو أنّ جميع الأحكام سواء تكوينية أم تشريعية ترجع إلى الله تعالى وحده ولا حاكم استقلالاً إلا هو سبحانه.

٢ـ استدل العلامة على التوحيد في الحاكمية من خلال إرجاع الحكم سواء كان تكوينياً أم تشريعياً إلى أنه نوع من التدبير، وقد تقدم أن لا مدبر في الوجود إلا الله تعالى. فيدل على أن لا حاكم إلا الله تعالى.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص١١٦.

٣ـ من النصوص القرآنية الدالة على انحصار الحكم، سواء كان تكوينياً أم تشريعياً به تعالى هو قوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[1].

---

(١) يوسف: ٤٠.

المبحث السادس

التوحيد في العبودية

تمهيد

من الواضح أنّ جميع المسلمين بل جميع الشرائع الإلهية، اتفقوا على عدم جواز عبادة غير الله تعالى، وأنّه تعالى المستحق للعبادة. وهذا أمر مسلم لا خلاف فيه.

وإنّما وقع الكلام في بعض الممارسات والأعمال، وهل أنّها مصداق لعبادة غير الله تعالى، أم هي عبادة له تعالى؟

ولأجل إيضاح هذا المعنى ينبغي الوقوف على بيان وتحديد مفهوم العبادة، لكي يتم تميز عبادة الله عن غيره تعالى.

العبادة لغة:

عرف اللغويون لفظة العبادة بأنّها الخضوع مع التذلل للمعبود، باعتقاد العبد كون المعبود خالقه ومربيه.

قال الراغب الاصفهاني: «العبودية إظهار التذلل، والعبادة أبلغ منها لأنّها غاية التذلل ولا يستحقها إلا من له غاية الإفضال، وهو الله تعالى، ولهذا قال

﴿أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾»[(١)].

وقال ابن منظور: «العبادة الطاعة مع الخضوع، ومنه طريق معبد، إذا كان مذللاً بكثرة الوطء»[(٢)].

فالعبادة لغة، في الطاعة والخضوع والتذلل.

تعريف العلامة للعبادة

عرف العلاّمة العبادة بأنّها «نصب العبد نفسه في مقام المملوكية لربه»[(٣)].

وبهذا يتضح أنّ العلاّمة لم يرتض التعريف اللغوي للعبادة وأنّها الخضوع فقط، بل العبادة هي التي تتضمن الخضوع أمام موجود يعتقد أنّه رب ومالك ومدبر للعالم ، أما الخضوع فقط من دون الاعتقاد بان المخضوع له بأنه رب ومالك للعالم فهو ملازم لمعنى العبادة لا أنّه نفس العبادة فالتعريف اللغوي للعبادة وهو الخضوع والتذلل هو: «من باب الأخذ بما يلازم المعنى وإلاّ فالخضوع متعد باللام والعبادة متعدية بنفسها»[(٤)].

الدليل على التوحيد في العبادة: أنّ التوحيد في الربوبية يستلزم التوحيد في العبادة

على الرغم من أنّ التوحيد في عبادة الله تعالى وحده أمر مسلم؛ إلاّ أنّ العلاّمة ساق عدة أدلة على التوحيد في العبادة لله تعالى.

وحاصل هذا الدليل هو أنّ العبادة من شؤون الربوبية ولواحقها؛ لأنّ

---

(١) الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن: ص٣١٩.

(٢) ابن منظور، لسان العرب: ج٣ ص٢٧٢.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطباني: ج١ ص٢٤.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٢٤.

«العبادة نوع تمثيل وترسيم للعبودية والمملوكية، وإظهار للحاجة إليه، فمن الواجب أن يكون المعبود مالكاً لعابده مدبراً أمره، أي رباً له، وإذ كان تعالى رب كل شيء لا رب سواه، فهو المعبود لا معبود سواه»[١].

وبتقريب آخر

إنّ العبادة يتوفر فيها «أحد ثلاث خصال، إمّا رجاء لما عند المعبود من الخير، فيعبد طمعاً في الخير الذي عنده لينال بذلك، وإمّا خوفاً مما في الإعراض عنه وعدم الاعتناء بأمره من الشر، وإمّا لأنّه أهل للعبادة والخضوع، والله سبحانه هو المالك لكل خير، لا يملك شيء شيئاً من الخير إلاّ ما ملكه هو إياه، وهو المالك مع ذلك لما ملكه، والقادر على ما عليه أقدره، وهو المنعم، المفضل، المحيي، الشافي، الرازق، الغفور، الرحيم، الغني العزيز، وله كل اسم فيه معنى الخير، فهو سبحانه المستحق للعبادة رجاء لما عنده من الخير دون غيره، والله سبحانه هو العزيز القاهر الذي لا يقوم لقهره شيء وهو المنتقم ذو البطش شديد العقاب لا شر لأحد عند أحد إلاّ بإذنه فهو المستحق، لأن يعبد خوفاً من غضبه لو لم يخضع لعظمته وكبريائه، والله سبحانه هو الأهل للعبادة وحده؛ لأنّ أهلية الشيء لأن يخضع له لنفسه ليس إلا لكمال، فالكمال وحده هو الذي يخضع عنده النقص الملازم للخضوع، وهو إما جمال تنجذب إليه النفس انجذابا أو جلال يخر عنده اللب ويذهل دونه القلب، وله سبحانه كل الجمال وما من جمال إلاّ وهو آية لجماله، وله سبحانه كل الجلال وكل ما دونه آياته، فالله سبحانه لا إله إلاّ هو، ولا معبود سواه».

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٤ ص١٢٣.

ضابطة تمييز العبادة عن غيرها

بناء على ما تقدم من تعريف العلاّمة للعبادة التي تتضمن الخضوع أمام موجود يعتقد أنّه رب ومالك ومدبر للعالم، يتضح أنّ الخضوع لو كان أمام كائن ما لا يعتقد أنّه رب ومالك ومدبر للعالم، فلا يعد عبادة ولا شركاً.

وعلى هذا الأساس فلا يصح وصف سجود الملائكة لآدم عليه السلام أنّه عبادة، وكذلك سجود يعقوب وأبنائه ليوسف عليه السلام؛ والسبب في ذلك هو أنّ هذا السجود ليس نابعاً من الاعتقاد بربوبية وألوهية آدم أو يوسف عليهما السلام.

وعلى ضوء ضابطة العبادة المتقدمة ـ وهي ملازمة الخضوع للاعتقاد بربوبية المخضوع له... يتضح أنّ كثيراً من الأمور التي يقوم بها المسلمون من التكريم لأولياء الله تعالى والتوسل به وإظهار الفرح والحزن لهم وتقبيل الأضرحة، ونحوها ليست شركاً؛ لأنّها تنبع من مودة أولياء الله تعالى، لا الاعتقاد بربوبيتهم.

الجهة الثالثة: البحث في صفاته تعالى

استحوذت مسألة البحث في صفات الله على اهتمام واسع منذ القديم، حيث سجل الفكر الفلسفي والكلامي آراء واتجاهات متعددة، ونتيجة هذه الاختلافات حول الصفات الإلهية نشأت ديانات ومذاهب مختلفة، لا يسع المقام لذكرها بالتفصيل؛ لذا نتعرض للبحث عن صفات الله تعالى بشكل إجمالي ضمن المباحث التالية:

المبحث الأول: الصفات الثبوتية

المبحث الثاني: أقسام الصفات الثبوتية

المبحث الثالث: في الصفات السلبية

المبحث الأول: الصفات الثبوتية

تنقسم صفاته تعالى إلى قسمين:

أولاً: الصفات الثبوتية (الجمالية): وهي كل صفة كمال وجمال يتصف بها الله تعالى.

ثانياً: **الصفات السلبية**: وهي كل صفة يتنزه عنها الباري تعالى، أي الصفة التي تهدف إلى نفي النقص والحاجة عنه تعالى، ولذا سميت بالصفات السلبية أو الجلالية.

وإلى هذا التقسيم أشار العلاّمة بقوله: «إنّ من صفات الله سبحانه ما يفيد معنى ثبوتياً، كالعلم والحياة، وهي المشتملة على معنى الكمال، ومنها ما يفيد معنى السلب وهي التي للتنزيه كالسبوح والقدوس، وبذلك يتم انقسام الصفات إلى قسمين: ثبوتية، وسلبية»[(١)].

وبهذا يتضح أنّ الصفات الثبوتية ترجع إلى إثبات الكمال له تعالى، كالعلم والقدرة والحياة، وأما الصفات السلبية، فهي ترجع إلى نفي النقص والحاجة عن ساحته تعالى، من قبيل نفي الجسمية والحركة والتغير ـ وسيأتي مزيد توضيح لذلك إن شاء الله تعالى ـ وقد أشار قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[(٢)] إلى كلا القسمين، فصفة الجلال هي ما جلت ذاته تعالى عنها، وصفة الإكرام ما تكرمت ذاته تعالى وتجملت بها.

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٢.

(٢) الرحمن: ٧٨.

المبحث الثاني: أقسام الصفات الثبوتية

تنقسم الصفات الثبوتية إلى قسمين:

القسم الأول: الصفات الذاتية:

وهي ما يكفي في وصف الذات به، وانتزاعها فرض نفس الذات، كالعلم والحياة والقدرة، أي أنّ مجرد فرض الذات الإلهية فقط، يكفي لاتصافها بهذه الصفة من دون حاجة إلى أي شيء آخر. مثلاً: إنّ وصف الله تعالى بأنّه حي أو قادر تنتزع من الذات الإلهية، ولا تتوقف على شيء آخر.

القسم الثاني: الصفات الفعلية:

وهي الصفات المنتزعة من مقام فعله تعالى، أي أنّ الذات الإلهية توصف بهذه الصفات، بعد ملاحظة فعل الله تعالى، فصفة الخلق والرزق ونحوها لا يمكن أن يوصف الله تعالى بها إلاّ بعد ملاحظة إنّ الله تعالى خلق ورزق وهكذا[1]، لأنّ الذات لوحدها من دون ملاحظة شيء آخر غير كافية لانتزاع صفه الخلق، وإلى هذا التقسيم أشار العلاّمة بقوله: «تنقسم الصفات إلى صفات الذات، وهي التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب، وصفات الفعل وهي التي يتوقف انتزاعها على فرض الغير، وإذ لا موجود غيره (تعالى) إلاّ فعله، فالصفات الفعلية هي المنتزعة من مقام الفعل»[2]

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٣٤٦.

(٢) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ص٢٨٤.

وعلى هذا فلا يصح وصف الله تعالى بأنه خالق أو رازق بالفعل قبل أن يخلق أو يرزق.

تقسيم آخر للصفات الثبوتية

وقد قسم العلامة الصفات الثبوتية ـ الذاتية والفعلية ـ إلى قسمين:

الأول: الصفات النفسية: وهي الصفات التي تتصف بها الذات الإلهية من دون أن يلاحظ فيها الانتساب إلى الخارج أو الإضافة، إلى شيء آخر، من قبيل صفة الحياة، فإنّ الله تعالى يوصف بأنّه حي، من دون إضافته إلى شيء آخر، أو ملاحظة الخارج عن ذاته.

الثاني: الصفات الإضافية: وهي الصفات التي يوصف بها تعالى، ولها إضافة إلى الخارج عن الذات، من قبيل صفة العالمية والقادرية والخالقية.

فبعد ملاحظة النسبة بين العالم والمعلوم ننتزع صفة عالمية، وكذا ملاحظة النسبة بين الخالق والمخلوق ننتزع صفة الخالقية، ومن الواضح أنّ النسبة في الصفات الإضافية هي نسبة اعتبارية، لعدم وجود نسبة بين العالم والمعلوم، إذ المعلوم عين الذات، ولا توجد اثنينية بين العالم والمعلوم[1].

تقسيم آخر للصفات الثبوتية

وهو تقسيم الصفات الثبوتية: إلى

الصفات الذاتية: وهي الصفات التي تكفي الذات لانتزاعها ـ كما تقدم ـ

---

(١) انظر: العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ص٢٨٤.

الصفات الخبرية: وهي الصفات التي أثبتها الله تعالى لنفسه، من خلال أخبار في القرآن الكريم بذلك، من قبيل العلو، وكونه ذا وجه ويدين وأعين ونحو من الصفات التي وردت في القرآن الكريم.

وقد نشأ نتيجة هذا التصنيف اختلافاً كبيراً بين المسلمين نتيجة تفسيرهم لهذه الصفات الخبرية على ما يتبادر منها عند العرف أفضى إلى القول بالتجسيم.

عدد الصفات الذاتية

يذهب العلاّمة إلى أنّ عدد الصفات الذاتية ثلاث صفات، وهي العلم والقدرة والحياة، وسوف نقف قليلاً لأجل تسليط الضوء على هذه الصفات:

أولاً: صفة العلم:

تمهيد

من الواضح أنّ مفهوم العلم من المفاهيم الواضحة، ومن البديهيات التي تعلو على البرهنة والاستدلال؛ لذا يقول العلامة الطباطبائي: «وجود العلم ضروري عندنا بالوجدان، وكذلك مفهومه بديهي»[(١)].

وقبل الولوج في بحث هذه الصفة، ينبغي بيان المراد من العلم الذي هو صفة كمالية لله تعالى، لأنّ للعلم قسمان: حصولي وحضوري، والمقصود من العلم الحصولي، هو العلم الحاصل من انطباع صور الأشياء في الذهن، وعلى هذا الأساس فلا يمكن أن يكون علم الله تعالى من هذا السنخ من

---

(١) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ص٢٨٨

العلم، لاستلزام ذلك الحاجة والنقص على الله تعالى؛ لأنّ الله تعالى منزه عن المادة والماديات.

مضافاً إلى أنّ العلم الحصولي يدل على أنّ الله تعالى قد علم بمخلوقاته بعد الجهل بها، لأنّ حصول الصورة في الذهن بعد أن لم تكن موجودة، وهذا باطل لاستلزامه النقص على الله تعالى، والله سبحانه منزه عن كل نقص وعيب، وبهذا سيتضح أنّ المراد من العلم الذي هو صفة كمال للذات الإلهية هو العلم الحضوري الذي هوحقيقة الشيء عند العالم.

المطلب الأول: علمه تعالى بذاته

تبين فيما سبق أنّ علم الله تعالى، سواء بذاته أم بغيره ليس من سنخ العلوم الحصولية الحاصلة من طريق انطباع الصور في صفحة الذهن لتتنزه الباري تعالى عن ذلك، وعلى هذا فيكون علمه تعالى بذاته علماً حضورياً، ويستدل على علمه تعالى بذاته بعده أدلة منها:

الدليل على أنّ علمه تعالى بذاته حضوري:

من أهم الأدلة على أنّ علم الله تعالى بذاته علم حضوري، هو القاعدة العقلية القائلة: بأنّ مفيض الكمال غير فاقد له

تقريب الاستدلال:

إنّ الله تعالى مفيض الكمال على مخلوقاته، ومنها الإنسان، حيث خلقه وأفاض عليه علماً حضوريا بنفسه، بمعنى أنّ الإنسان يعلم بنفسه علماً حضورياً، ومن الواضح أنّ معطي الكمال غير فاقد له، فيلزم أنّ الله تعالى

واجد لذلك الكمال، وهو العلم بذاته على الوجه الأتم والأكمل[١]؛ لأنّ الله تعالى واحد بالوحدة الحقة، وله من الكمال أشرفه وأعلاه.

المطلب الثاني: علمه تعالى بالأشياء قبل إيجادها.

وهذه المسألة من المسائل المهمة في علم الكلام، وقد استحوذت على اهتمام كبير من قبل الفلاسفة منذ القديم[٢].

ومحل النزاع في هذه المسألة هو هل أنّ الله تعالى يعلم بالأشياء قبل إيجادها علماً تفصيلياً أم لا؟ وقد ساق العلاّمة عدد من الأدلة على ذلك، ومن هذه الأدلة:

الأدلة على أن الله تعالى يعلم بالأشياء قبل إيجادها.

الدليل الأول:

لو لم يكن الله تعالى عالماً بالأشياء تفصيلاً قبل إيجادها، للزم كونه جاهلاً بالأشياء قبل إيجادها وهو باطل؛ لأنّه تعالى منزه عن الجهل والنقص، لما ثبت من أنّه تعالى لا يشذ عنه كمال وجودي، وإنّه منبع الكمالات[٣].

الدليل الثاني:

لو فرض أنّ الله تعالى لم يعلم بالأشياء قبل إيجادها، للزم التغير في ذاته تعالى، بمعنى أنّه كان جاهلاً بالأشياء قبل إيجادها، ثم صار عالماً بها بعد

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣٣٥.

(٢) انظر: تعليقة العلامة على الأسفار: ج٦ تعليقة ص١٣.

(٣) انظر: العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ص٢٨٩.

الإيجاد وهو باطل؛ لأنّ التغير في الذات الإلهية علامة الفقر والإمكان، وقد تقدم أنّه تعالى منزه عن صفات الممكن.

الدليل الثالث:

وهو الدليل النقلي، حيث أضاءت النصوص القرآنية والروائية هذه المسألة ـ علمه تعالى بالأشياء قبل إيجادها تفصيلاً ـ بشكل صريح وواضح.

فمن الآيات القرآنية الواردة في المقام قوله تعالى: **﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾**[(١)].

وفي ذيل هذه الآية يعلق العلامة الطباطبائي بقوله: «أنّ المراد بمفاتح الغيب الخزائن الإلهية التي تشتمل على الأشياء قبل تفريغها في قالب الأقدار، وهي تشتمل على غيب كل شيء على حد ما يدل عليه قوله تعالى: **﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾** [الحجر: ٢١]»[(٢)].

فهذا الكتاب «يحصي جميع ما وقع في عالم الصنع والإيجاد مما كان وما يكون وما هو كائن من غير أن يشذ عنه شاذ إلاّ أنّه مع ذلك إنّما يشتمل على الأشياء من حيث تقدرها وتحددها، ووراء ذلك ألواح وكتب تقبل التغيير والتبديل، وتحتمل المحو والإثبات، كما يدل عليه قوله تعالى: **﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾** فإنّ المحو والإثبات ـ وخاصة إذا قوبلا بأم الكتاب ـ إنّما يكونان في الكتاب»[(٣)].

(١) الأنعام: ٥٩ ـ ٦٠.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص١٢٨.
(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص١٢٨.

وفي الرواية عن محمد بن سنان قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل كان الله عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق؟ قال: نعم، قلت: يراها ويسمعها، قال: ما كان الله محتاجاً إلى ذلك، لأنّه لم يكن يسألها ولا يطلب منها، هو نفسه ونفسه هو، قدرته نافذة، وليس يحتاج أن يسمي نفسه، ولكن اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها، لأنّه إذا لم يدع باسمه لم يعرف فأول ما اختار لنفسه العلي العظيم لأنّه أعلى الأشياء كلها، فمعناه الله، واسمه العلي العظيم، هو أول أسمائه لأنّه علي، علا كل شيء»[1]. وهي واضحة الدلالة على أنّ جميع الأشياء معلومة له تعالى قبل إيجادها، كما هو واضح من التعبير بـ«كان العلم وقع منه على المعلوم»[2].

وعن منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: «لا، من قال هذا فأخزاه الله، قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، أليس في علم الله؟ قال: بلى قبل أن يخلق الخلق»»[3].

وعن عبد الله ابن مسكان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الله تبارك وتعالى، أكان يعلم المكان قبل أن يخلق المكان. أم علمه عندما خلقه وبعد ما خلقه؟ فقال: «تعالى الله، بل لم يزل عالما بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كونه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان»[4].

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار: ج٤ ص٨٨.

(٢) المجلسي، بحار الأنوار: ج٤ ص٨٨.

(٣) الكافي، الشيخ الكليني: ج١ ص ١٤٨

(٤) التوحيد، الشيخ الصدوق: ص ١٣٧

وعن أيوب بن نوح أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عز وجل، أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء وكونها، أو لم يعلم ذلك حتى خلقها وأراد خلقها وتكوينها، فعلم ما خلق عندما خلق وما كون عندما كون؟ فوقع عليه السلام بخطه: «لم يزل الله عالما بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء، كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء»[1]. وغير ذلك من النصوص الدالة بوضوح على علمه تعالى بالأشياء قبل خلقها.

المطلب الثالث: علمه تعالى بالأشياء بعد وجودها

ويسمى هذا العلم في صيغته الاصطلاحية بالعلم الفعلي، أي العلم بعد تحقق فعله تعالى، مقابل العلم الذاتي الذي هو العلم في مقام الذات.

ولا ريب أنّ علمه تعالى بالأشياء بعد وجودها هو علم حضوري، إذ لا مجال للعلم الحصولي في ساحته المقدسة، لأنّه فرع وجود الذهن المستلزم للتركب، بل أنّ ذلك يستلزم عدم علمه تعالى بحقائق الأشياء وذواتها الخارجية، لأنّ العلم الحصولي هو علم بصور الأشياء لا بحقائقها ونحوها من اللوازم الفاسدة ـ كما تقدم ـ

الدليل على أن الله تعالى عالماً بالأشياء بعد إيجادها

يمكن تقريب ذلك من خلال المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: إنّ الله تعالى غير محدود بحد، لأنّه تعالى واحد بالوحدة الحقة التي من ثمارها أنّه تعالى لا متناهي وغير محدود بحد.

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق: ص١٤٥ ـ ١٤٦

قال العلاّمة الطباطبائي: «أطبقت البراهين على أنّ وجود الواجب تعالى بما انّه واجب لذاته مطلق غير محدود بحد ولا مقيد بقيد ولا مشروط بشرط وإلاّ انعدم فيما وراء حده، وبطل على تقدير عدم قيده أو شرطه، وقد فرض واجباً لذاته، فهو واحد وحدة لا يتصور لها ثان ومطلق إطلاقاً لا يتحمل تقييداً»[(١)].

المقدمة الثانية: إنّ علمه تعالى عين ذاته لما تقدم أنّ الصفات الذاتية عن ذاته تعالى.

النتيجة: إنّ علمه غير محدود بحد، فلا يعزب عن علمه شيء.

علم الله بعد الإيجاد في النصوص القرآنية

هنالك عدد وافر من النصوص القرآنية التي أشارت إلى علم الله تعالى بالأشياء بعد إيجادها، وهو ما يصطلح عليه بالعلم الفعلي، منها:

١ـ قوله تعالى: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا * ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾[(٢)].

والمراد في العلم في الآية المباركة هو «العلم الفعلي، وهو ظهور الشيء وحضوره بوجوده الخاص عند الله، وقد كثر ورود العلم بهذا المعنى في القرآن كقوله: ﴿لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ [الحديد: ٢٥:] وقوله: ﴿لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ﴾ [الجن: ٢٨]»[(٣)].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٣ ص٧٥.
(٢) الكهف: ١٢.
(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٣ ص٢٤٩.

٢ـ قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾[(١)].

قال العلاّمة: «ليعلم كذا كناية عن أنّه سيقدر كذا؛ ليتميز منكم من يخاف الله بالغيب عمن لا يخافه، لأنّ الله سبحانه لا يجوز عليه الجهل حتى يرفعه بالعلم»[(٢)].

وغير ذلك من النصوص القرآنية المتضافرة، التي تتحدث بصراحة عن العلم الفعلي، أي علم الله تعالى بعد تحققها الأشياء وإيجادها، بمعنى أنّ ما كان في علم الله تعالى قبل الفعل، ظهر وتحقق في عالم الوجود.

قال العلاّمة في ذيل قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾[(٣)].

«إنّ المراد بالعلم الحاصل له تعالى من امتحان عباده، هو ظهور حال العباد بذلك، وبنظر أدق هو علم فعلي له تعالى خارج عن الذات»[(٤)].

معالجة إشكال

أثار بعض الفلاسفة شبهة مفادها، أنّ الله تعالى لا يعلم بكل شيء، فإنّ الجزئيات مثلاً لا يعلم بها؛ متذرعين بذلك بأنّه تعالى لو علم بالجزئيات للزم تغير علمه بتغير المعلوم، وحيث إنّ المعلوم وهو الجزئيات الزمانية متغيرة، فيلزم تغير علمه تعالى عما علمه قبل التغير، ومن الواضح أنّ التغير في علمه محال؛ لأنّه تعالى ليس محلاً للحوادث، فلو علم أنّ زيداً مثلاً جالس في

---

(١) محمد: ٣١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦، ص١٣٨

(٣) محمد: ٣١.

(٤) انظر بداية الحكمة للسيد العلامة الطباطبائي:المرحلة الثانية عشر، الفصل الخامس.ص١٦٤

المكان المعين، فإذا قام زيد من مكانه، فإن بقي علمه الأول، كان جهلاً، وإن زال لزم التغير في علمه، وهو محال.

جواب العلامة

إنّ علم الله تعالى بالحوادث ليس علم زماني - كعلمنا بالحوادث التي تحصل في أزمنة مختلفة، بل علمه تعالى خارج عن الزمان والمكان، فلا يتصور في حقه ماض وحاضر ومستقبل، وإنّما الله تعالى يعلم بجميع الحوادث الجزئية دفعة واحدة، وهي حاضرة عنده بكل خصوصيات، ومن الواضح أنّ مثل هذا العلم لا يكون متغيراً، وإنّما هو علم ثابت لا يتغير[1].

ومما يؤيد ذلك هو ما تقدم من النصوص القرآنية والروائية التي تشهد على أنّ الله تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات والأرض.

فعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «لا يعزب عنه عدد قطر الماء، ولا نجوم السماء، ولا سوافي الريح في الهواء، ولا دبيب النمل على الصفا، ولا مقيل الذر في الليلة الظلماء. يعلم مساقط الأوراق وخفي طرف الأحداق»[2].

وقوله عليه السلام أيضا: «علم عجيج الوحوش في الفلوات، ومعاصي العباد في الخلوات، واختلاف الحيتان في البحار الغامرات، وتلاطم الماء بالرياح العاصفات»[3].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطباني: ج١٨، ص١٣٨

(٢) نهج البلاغة: ج٢ ص٩٧ - ٩٨

(٣) نهج البلاغة: ج٢ ص١٧٢

الصفة الثانية: القدرة

يقع البحث في القدرة ضمن المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف القدرة لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: الأدلة على قدرته تعالى.

المطلب الثالث: سعة قدرته تعالى.

المطلب الأول: القدرة لغة واصطلاحاً

القدرة لغة:

الراغب في مفرداته: «القدرة إذا وصف بها الإنسان فاسم لهيئة له بها يتمكن من فعل شيء ما، وإذا وصف الله تعالى بها فهي نفي العجز عنه ومحال أن يوصف غير الله بالقدرة المطلقة معنى وإن أطلق عليه لفظاً، بل حقه أن يقال قادر على كذا، ومتى قيل هو قادر فعلى سبيل معنى التقييد، ولهذا لا أحد غير الله يوصف بالقدرة من وجه إلاّ ويصح أن يوصف بالعجز من وجه، والله تعالى هو الذي ينتفي عنه العجز من كل وجه. والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضي الحكمة لا زائداً عليه ولا ناقصاً عنه، ولذلك لا يصح أن يوصف به إلاّ الله تعالى، قال: (إنه على ما يشاء قدير)»[١].

وقد استحسن العلاّمة هذا التعريف للقدرة، لكنه أورد عليه من جهة إرجاع الراغب القدرة إلى نفي العجز، وهو من الصفات السلبية، وهذا خطأ واضح؛ لما تقدم من عدم صحة إرجاع الصفات الكمالية إلى الصفات

(١) الراغب الأصفهاني، المفردات: ص٣٩٤؛ الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٨ ص٥٨.

السلبية، لأنّه يستلزم خلو الذات عن الكمال.

لذا قال العلاّمة في ذيل تعريف الراغب: «هو حسن غير أنّ في قوله: إن القدرة إذا وصف بها الله فهي نفي العجز عنه مساهلة ظاهرة، فإنّ صفاته تعالى الذاتية كالحياة والعلم والقدرة لها معان إيجابية هي عين الذات، لا معان سلبية حتى تكون الحياة بمعنى انتفاء الموت والعلم، بمعنى انتفاء الجهل والقدرة، بمعنى انتفاء العجز على ما يقوله الصابئون، ولازمه خلو الذات عن صفات الكمال»[1].

تعريف القدرة عند العلامة الطباطبائي

عرف العلاّمة القدرة بأنّها الفعل عند المشيئة، والترك عند عدمها، بمعنى أنّ القادر إن شاء فعل، وإن لم شاء لم يفعل.

حيث قال: «معنى قدرته تعالى كونه بحيث يفعل ما يشاء، ولازم هذا المعنى الإيجابي انتفاء مطلق العجز عنه تعالى»[2].

المطلب الثاني: الأدلة على قدرته تعالى

استدل العلامة على قدرته تعالى بعدة أدلة منها:

الدليل الأول: دليل إحكام الصنع

من الواضح أنّ الفعل كلما كان عظيماً فإنه يكشف عن عظمة الفاعل وقدرته، وإنّنا إذ نلاحظ هذا النظام الكوني بما فيه من دقة وجمال وبهاء

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٨ ص٥٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٨ ص٥٩.

وروعة وإحكام وإتقان، فإنّه يدل على مدى قدرة خالق هذه الأشياء ومبدعها، وقد وصفت جملة من آيات القرآن أفعال الله تعالى بأنّها من بدائع صنعه سبحانه، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾[1].

ومن هنا نجد أنّ أمير المؤمنين عليه السلام يستدل على عظمة قدرة الله تعالى من خلال فعله وجمال صنعه تعالى.

حيث قال عليه السلام: «الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون. ولا يحصي نعماءه العادون. ولا يؤدي حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن. الذي ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود. ولا وقت معدود ولا أجل ممدود. فطر الخلائق بقدرته. ونشر الرياح برحمته. ووتد بالصخور ميدان أرضه»[2].

وعنه عليه السلام قال: «وأقام من شواهد البينات على لطيف صنعته وعظيم قدرته»[3].

ونحوها من الشواهد الوافرة التي تكشف عن قدرته تعالى.

الدليل الثاني: معطي الكمال غير فاقد له

وبيان ذلك: إنّنا نلمس بالوجدان أنّ مخلوقات الله تعالى كالإنسان مثلاً

---

(١) الطلاق: ١٢.

(٢) نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام: ج١ ص١٤.

(٣) نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام: ج١ ص١٥.

يتمتع بقدرة هائلة، تمكن من خلالها من صنع الغرائب والبدائع، ومن الواضح أنّ الإنسان وكل ما يمتلك من وجود وقدرة وعلم هو معلول لله تعالى، ويستحيل أن يكون معطي الكمال فاقداً له، فلابد أن يكون واجداً له، بالشكل الذي يتلائم مع وجوده الواجبي.

إذن الله تعالى يتصف بالقدرة الواجبة، أما حدود هذه القدرة الإلهية، فهي قدرة لا متناهية كما تتضح من البحث الآتي، ونكتفي بهذين الدليلين لعدم سعة المقام.

المطلب الثالث: سعة قدرته تعالى

هنالك عدة وجوه استدل بها العلاّمة على عمومية وسعة قدرته تعالى، وأنّها لا متناهية ولا حد لها.

ومن هذه الوجوه هو:

بناء على ما تقدم من أنّ القدرة من الصفات الذاتية الكمالية، وأنّها عين الذات الإلهية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّه ثبت فيما تقدم عدم تناهي ذاته سبحانه وأنّ وجوده غير محدود ولا متناهي، ولا حد له.

وبتعبير العلاّمة الطباطبائي بقوله: «أطبقت البراهين على أنّ وجود الواجب تعالى بما انّه واجب لذاته مطلق غير محدود بحد، ولا مقيد بقيد ولا مشروط بشرط، وإلاّ انعدم فيما وراء حده وبطل على تقدير عدم قيده أو شرطه وقد فرض واجباً لذاته فهو واحد وحدة لا يتصور لها ثان ومطلق إطلاقاً لا يتحمل تقييداً»[1].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٣ ص٧٥.

فعلى هذا الأساس تكون قدرته لا حد لها وغير متناهية.

سعة قدرته تعالى في النصوص القرآنية والروائية

هنالك عدد وافر من النصوص القرآنية والروائية التي تتحدث بصراحة عن سعة قدرته تعالى منها:

١ـ قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾[١].

٢ـ قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾[٢].

٣ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾[٣].

وعن محمد بن أبي عمير، قال: دخلت على سيدي موسى بن جعفر عليهما السلام، فقلت له: يا بن رسول الله علمني التوحيد فقال: «يا أبا أحمد لا تتجاوز في التوحيد ما ذكره الله تعالى ذكره في كتابه فتهلك، واعلم أنّ الله تعالى واحد، أحد، صمد، لم يلد فيورث، ولم يولد فيشارك، ولم يتخذ صاحبة ولا ولداً ولا شريكاً، وإنّه الحي الذي لا يموت، والقادر الذي لا يعجز»[٤].

وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «الأشياء له سواء علماً وقدرة وسلطاً وملكاً»[٥]. وغيرها من النصوص الروائية التي تشاركها في المضمون ذاته.

---

(١) الأحزاب: ٢٧.

(٢) الكهف: ٤٥.

(٣) فاطر: ٤٤.

(٤) الشيخ الصدوق، التوحيد: ص٧٦.

(٥) الشيخ الصدوق، التوحيد: ص٧٦.

شبهات حول قدرته تعالى

هناك بعض الشبهات التي أثيرت حول قدرته تعالى.

ومن هذه الشبهات:

الشبهة الأولى: إن الله تعالى غير قادر على فعل القبيح

إذ لو كان الله تعالى قادراً على فعل القبيح لصدر عنه، فيكون إما جاهلاً بقبحه أو محتاجاً إلى فعله وكلاهما مستحيل على الله تعالى.

الجواب

إنّ القبيح يستحيل أن يصدر من الله تعالى، وذلك لأنّ عدم صدور القبيح منه تعالى ليس من المستحيلات الذاتية التي يمتنع وقوعها لذاتها، وإنّما هو من المستحيلات وقوعاً، بمعنى أنّ الله تعالى ليس عاجزاً عن فعل القبيح، وإنّما يستحيل صدور القبيح منه تعالى؛ لأجل عدم تعلق إرادته به، لمخالفته لحكمته وعدله وقسطه تعالى.

الشبهة الثانية: إن الله تعالى عاجز عن خلق شريك مثله

إذ لو كان قادراً على خلق شريك مثله، لزم وجود الشريك له، وهو محال، ولو لم يكن قادراً على خلق شريك مثله، لزم العجز عليه وهو ينافي قدرته تعالى.

الجواب

إنّ خلق الشريك من المحالات الذاتية التي يمتنع وقوعها لذاتها، لأنّه لو

خلق شريكاً مثله لكان مخلوقاً ممكناً لا واجباً، لأنّ خلق الشريك الواجب خارج عن دائرة القدرة الإلهية، لعدم قابلية القابل لا لعجز الفاعل.

وقد أشارت جملة من النصوص الروائية لهذا المعنى، منها:

عن محمد بن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن يصغر الدنيا أو يكبر البيضة؟ قال: إنّ الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون»[1].

الصفة الثالثة: الحياة

عرف العلاّمة الطباطبائي الحياة بأنّها: «نحو وجود يترشح عنه العلم والقدرة»[2].

وبيان ذلك:

هو أنّ الناس عند ملاحظتهم لحال الموجودات، يجدون أنّها على قسمين «قسم منها لا يختلف حاله عند الحس ما دام وجوده ثابتاً كالأحجار وسائر الجمادات، وقسم منها ربما تغيرت حاله وتعطلت قواه وأفعاله مع بقاء وجودها على ما كان عليه عند الحس، وذلك كالإنسان وسائر أقسام الحيوان والنبات فإنّا ربما نجدها تعطلت قواها ومشاعرها وأفعالها ثم يطرأ عليها الفساد تدريجاً، وبذلك أذعن الإنسان بأنّ هناك وراء الحواس أمراً آخر هو المبدأ، للإحساسات والإدراكات العلمية والأفعال المبتنية على

(١) الشيخ الصدوق، التوحيد: ص ١٣٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣٢٨.

العلم والإرادة، وهو المسمى بالحياة ويسمى بطلانه بالموت، فالحياة نحو وجود يترشح عنه العلم والقدرة. وقد ذكر الله سبحانه هذه الحياة في كلامه ذكر تقرير لها، قال تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الحديد: ١٧] وقال تعالى: ﴿أَنَّكَ تَرَى الأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [فصلت: ٣٩] وقال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاء وَلا الأَمْوَاتُ﴾ [الفاطر: ٢٢] وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠] فهذه تشمل حياة أقسام الحي من الإنسان والحيوان والنبات. وكذلك القول في أقسام الحياة، قال تعالى: ﴿وَرَضُواْ بِالْحَيَاة﴾»[١] وهو ما يسمى بالحياة.

أقسام الحياة في القرآن الكريم

أشار العلاّمة إلى أنّ القرآن الكريم ذكر معان وأقساماً متعددة للحياة منها:

١ـ الحياة: النامية الموجودة في النبات والحيوان، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا منَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[٢] وقوله: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[٣].

٢ـ الحياة الحساسة التي بها سمي الحيوان حيواناً وهي شاملة لأقسام الحي من الحيوان والإنسان والنبات، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاء وَلا الأَمْوَاتُ﴾[٤].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣٢٨.
(٢) الأنبياء: ٣٠.
(٣) الحديد: ١٧.
(٤) فاطر: ٢٢.

٣ـ الحياة البرزخية:

٤ـ الحياة الأخروية: كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾[1] «فالإحيائان المذكوران يشتملان على حياتين: إحداهما: الحياة البرزخية، والثانية، الحياة الآخرة»[2].

أما الحياة بالنسبة إلى الله تعالى، فهي أشرف من كل حياة ولا تقاس بها أي حياة أخرى، كما سيتضح من البحث اللاحق.

الحياة الأخروية هي الحياة الحقيقية

إنّ القرآن الكريم مع إقراره بوجود أقسام من الحياة في الدنيا إلاّ إنّه لا يعتبرها حياة حقيقية، بل يعدها «شيئاً ردياً هيناً لا يعبأ بشأنه، كقوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ مَتَاعٌ﴾ [الرعد: ٢٦] وقوله تعالى: ﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [النساء: ٩٤] وقوله تعالى: ﴿تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٢٨] وقوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ [الأنعام: ٣٢] وقوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [الحديد: ٢٠] فوصف الحياة الدنيا بهذه الأوصاف فعدها متاعاً والمتاع ما يقصد لغيره، وعدها عرضاً والعرض ما يعترض ثم يزول، وعدها زينة والزينة هو الجمال الذي يضم على الشيء ليقصد الشيء لأجله، فيقع غير ما قصد ويقصد غير ما وقع، وعدها لهواً واللهو ما يلهيك ويشغلك بنفسه عما يهمك، وعدها لعباً واللعب هو الفعل الذي يصدر لغاية خيالية لا حقيقية، وعدها متاع الغرور

---

(١) المؤمن: ١١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣٢٩.

وهو ما يغر به الإنسان. ويفسر جميع هذه الآيات ويوضحها قوله تعالى: ﴿وَمَا هَذِه الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٤] يبين أنّ الحياة الدنيا إنّما تسلب عنها حقيقة الحياة أي كمالها في مقابل ما تثبت للحياة الآخرة حقيقة الحياة وكمالها، وهي الحياة التي لا موت بعدها، قال تعالى: ﴿آمنينَ * لا يَذُوقُونَ فيهَا الْمَوْتَ إلاَّ الْمَوْتَةَ الأُولَى﴾ [الدخان: ٥٦] وقال تعالى: ﴿لَهُم مَّا يَشَاؤُونَ فيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥] فلهم في حياتهم الآخرة أن لا يعتريهم الموت، ولا يعترضهم نقص في العيش وتنغص، لكن الأول من الوصفين أعني الأمن هو الخاصة الحقيقة للحياة الضرورية له»[١].

إذن الحياة الحقيقية هي الحياة الأخروية، لعدم إمكان طرو الموت عليها بخلاف الحياة الدنيا.

الله تعالى هو المفيض للحياة الأخروية

بعد أن تبين أنّ الحياة الحقيقية هي الحياة الأخروية لأنّها لا يطرأ عليها الموت أبداً، لكن نتساءل ما هو مصدر الحياة الأخروية؟

ويجيب القرآن الكريم في نصوص متضافرة بأنّ الله تعالى «هو المفيض للحياة الحقيقية الأخروية والمحيي للإنسان في الآخرة، وبيده تعالى أزمة الأمور، فأفاد ذلك أنّ الحياة الأخروية أيضاً مملوكة لا مالكة، ومسخرة لا مطلقة، أعني أنّها إنّما ملكت خاصتها المذكورة بالله لا بنفسها»[٢].

---

(١)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣٢٩.

(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣٣٠.

ومن هنا يتضح أنّ الحياة الحقيقية هي الحياة التي لا يطرأ عليها الموت لذاتها، وهذا لا يمكن تصوره إلاّ بكون الحياة عين ذات الحي، غير عارضة لها ولا طارئة عليها بتمليك الغير وإفاضته، قال تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ﴾[١]. إذن الحياة الحقيقية هي الحياة الإلهية الواجبة.

قال العلامة: ومن هنا يعلم أنّ «القصر في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ قصر حقيقي غير إضافي، وأنّ حقيقة الحياة التي لا يشوبها موت ولا يعتريها فناء وزوال هي حياته تعالى. فالأوفق فيما نحن فيه من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ الآية، وكذا في قوله تعالى: ﴿الم * اللَّـهُ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [آل عمران: ١]، أن يكون لفظ الحي خبراً بعد خبر فيفيد الحصر، لأنّ التقدير، الله الحي، فالآية تفيد أنّ الحياة لله محضاً إلاّ ما أفاضه لغيره»[٢].

الأدلة على حياته تعالى

إنّ اتصافه تعالى بالحياة بات من الواضحات والمسلمات بين جميع الإلهيين، ويستدل على ذلك بما يلي:

الدليل الأول: إن الله تعالى منبع جميع الكمالات

حيث إنّ الحياة من صفات الكمال والجمال، فلابد أن يتصف واجب الوجود بها، لأنّ واجب الوجود لا يشذ عنه كمال، وإلاّ طرأ عليه النقص، فلا يعود واجباً.

---

(١) الفرقان: ٥٨.

(٢)الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣٣٠.

الدليل الثاني: معطي الشيء غير فاقد له

إنّ الكائنات الحية مخلوقة لله تعالى، وهو الذي أعطاها الحياة، ومعطي الشيء لا يكون فاقداً له. وغير ذلك من الأدلة الأخرى.

قال تعالى: ﴿اللَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾(١).

وقال تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ﴾(٢).

وعن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: إنّ الله تبارك وتعالى كان ولا شيء غيره، نوراً لا ظلام فيه، وصادقا لا كذب فيه، وعالماً لا جهل فيه، وحياً لا موت فيه، وكذلك هو اليوم، وكذلك لا يزال أبداً»(٣).

حصر الصفات الذاتية بالحياة والعلم والقدرة

حصر العلاّمة الطباطبائي الصفات الذاتية بثلاث صفات وهي «العلم والقدرة والحياة» وهو خلاف ما درج عليه المتخصصون من القول بأنّ عدد الصفات الذاتية هي سبع صفات وهي: «الحياة، القدر، العلم، السميع، البصير، المريد، المتكلم».

أمّا كيفية صيرورة الصفات الذاتية ثلاث صفات، فقد علّل العلاّمة ذلك بأنّ صفة الإرادة ليست صفة ذاتية وإنّما هي صفة فعلية، حيث قال: «إنّ الإرادة من صفات الفعل المنتزعة منه كالخلق والإحياء ونحوهما، والذي لا سبيل إليه هو الذات المتعالية، كما قال تعالى: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]. فالإرادة

(١) البقرة: ٢٥٥.

(٢) الفرقان: ٥٨.

(٣) الشيخ الصدوق، التوحيد: ص١٤١.

منتزعة من الفعل، وهو الإيجاد المتحد مع وجود الشيء، وهو كلمة كن في قوله تعالى: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾»[١].

وأما صفتي السمع والبصر: فقد ذكر العلاّمة أنّهما يرجعان بحسب التحليل العقلي إلى صفة العلم، فإنّ معنى السميع يرجع إلى العلم بالمسموعات، ومعنى البصير يرجع إلى العلم بالمبصرات[٢].

إن قلت: ما السبب في أفرادهما كصنفتين مستقلتين عن بقية الصفات.

جواب العلاّمة: إنّ السبب في إفرادهما مستقلتين هو (لورودها في الكتاب والسنة).

أما صفة الكلام:

فإنّ «الذي أثبته الكتاب والسنة هو أمثال قوله تعالى: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ﴾، وقوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، وقوله: ﴿قَالَ اللَّهُ يَا عِيسى﴾، وقوله: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ﴾، وقوله: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ وقوله: ﴿نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ ومن المعلوم أنّ الكلام والقول بمعنى عين الذات لا ينطبق على شيء من هذه الموارد»[٣].

وبذلك يتضح أنّ عدد الصفات الذاتية عند العلاّمة الطباطبائي هو ثلاث صفات، وهي: العلم والقدرة والحياة.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣٧٠.

(٢) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ص٣٠٨.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣٢٦.

رجوع الصفات الذاتية إلى صفة الحياة

ذهب العلاّمة إلى القول بأنّ الصفات الذاتية، وهي: العلم والقدرة والحياة - ترجع أيضاً بحسب التحليل العقلي إلى صفة واحدة، وهي الحياة.

بيان ذلك:

حيث إنّ الحياة منشأ للعلم والقدرة، إذ أنّ الموجود إذا كان حياً فلازمه أن يكون عالماً وقادراً، كما هو واضح[1].

إذن الصفات الذاتية الكمالية من العلم والقدرة ترجع إلى صفة واحدة، وهي صفة الحياة.

هل الصفات الذاتية ترجع إلى صفات سلبية

ذهب جماعة من المعتزلة إلى أنّ الصفات الذاتية الثبوتية ترجع إلى صفات سلبية، أي أنّ القول بأنّ الله تعالى عالم يعني أنّه ليس بجاهل، ومعنى أنّه تعالى قادر، أي ليس بعاجز، وهكذا.

ففي الواقع لا معقول لنا من صفاته إلاّ النسب والإضافات.

وقد استدلوا على ذلك بأنّه لو لم نرجع الصفات الذاتية الثبوتية إلى سلبية للزم من ذلك تكثر الذات، لمغايرة الصفات الذاتية للذات الإلهية، وبذلك تحصل الكثرة في نفس الذات الإلهية، فدفعاً لهذا المحذور، أرجعوا الصفات الذاتية الثبوتية إلى سلبية، حفاظاً على القول بوحدة الذات الإلهية.

---

(١) انظر الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣٢٨.

جواب العلامة

أجاب العلاّمة على ذلك بعدة وجوه:

١ـ يلزم من ذلك جعل الذات الإلهية فاقدة لصفات الكمال.

٢ـ إنّ ذلك مخالف لما ذكره القرآن الكريم، من وصفه تعالى بالصفات الثبوتية والسلبية معاً، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ﴾.

٣ـ إنّ ذلك مخالف لما نجده من الشعور الفطري، بوصف الله تعالى بصفات الكمال والجمال.

وقد قرر العلاّمة هذا الجواب بقوله: «إنّ لازمه تعطيل الذات المتعالية عن صفات الكمال، والبراهين العقلية وظواهر الكتاب والسنة ونصوصهما تدفعه، وهو من أقوال الصابئة المتسربة في الإسلام»[(١)].

الصفات الذاتية عين الذات الإلهية

قبل الولوج في بيان الأدلة على عينية الصفات الذاتية للذات الإلهية، ينبغي تقديم مقدمة لبيان كيفية اتحاد الصفات الذاتية مع الذات الإلهية وبيان أنّ هذا الاتحاد من أي أقسام الاتحاد.

المراد من عينية الصفات للذات

إنّ القول باتحاد الصفات الذاتية ـ العلم والقدرة والحياة ـ مع الذات الإلهية، ليس من نمط اتحاد العارض مع معروضه، لكي تكون الذات

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٤، ص١٣٢

الإلهية شيء والصفات شيء آخر.

وإنّما هو اتحاد من سنخ آخر، بمعنى تكون الذات مع الصفات الذاتية شيء واحد، وأن لا يوجد أي فرق بين الذات والصفات إلاّ بالاعتبار والمفهوم.

فالذات الإلهية وصفاتها الكمالية شيء واحد من حيث المصداق، وإن تكثرت واختلفت بحسب المفهوم، بمعنى أنّ ذاته تعالى بسيطة يمكن أن تتصف بأوصاف متغايرة كالعلم والقدرة والحياة، لكنها موجودة بوجود واحد، وإن اختلفت بحسب المفهوم، وهو ما يسمى بالتوحيد الأحدي الذي يأتي الكلام حوله، وسيأتي البحث عن الأدلة على عينية الصفات الذاتية للذات الإلهية في بحث التوحيد الذاتي.

الصفات الثبوتية الفعلية

تقدم إنّ صفات الله تعالى على قسمين: صفات الذات، وصفات الفعل، وبينا كيفية التمييز بينهما، وقلنا أنّ الصفات التي تكفي الذات الإلهية وحدها لتوصيفه تعالى بها، فهي الصفات الذاتية.

وأما الصفات التي يتوقف توصيفه بها تعالى على فرض شيء خارج عن ذاته، فهي الصفات الفعلية التي تنتزع من مقام فعله تعالى، وفيما يلي نتعرض لأهم الصفات الثبوتية الفعلية.

أولاً: صفة الإرادة

الإرادة من صفاته تعالى وقد وقع الاختلاف في تعريفها فقد عرفت

الإرادة بأنّها اعتقاد النفع والكراهة اعتقاد الضرر.

وعرفت بتعريف آخر بأنّها «الشوق النفساني الحاصل بعد اعتقاد النفع وبتعريف ثالث هي العزم والتصميم الجازم على الفعل.

ولا يهمنا في هذا البحث صحة أو سقم هذه التعريفات؛ لأنّها جميعاً لا يمكن صدقها على الإرادة الإلهية، لأنّها تعريفات لا تخلو من تفكير وانفعال وشوق وهي مستلزمة للنقص والتغير في الذات الإلهية وهو محال.

حقيقة الإرادة الإلهية

بعد عدم إمكان صدق التعريفات آنفة الذكر على الإرادة الإلهية لاستلزامها التغير على الذات الإلهية، بادر العلاّمة إلى تعريف الإرادة الإلهية وتفسيرها تفسيراً سليماً لا يستلزم النقص على الذات المقدسة.

وهنالك اتجاهان مشهوران في تفسير الإرادة الإلهية.

أحدهما: اعتبار الإرادة من الصفات الذاتية.

الثاني: اعتبار الإرادة من الصفات الفعلية.

وفيما يلي بيان هذين الاتجاهين:

الاتجاه الأول: الإرادة الإلهية هي العلم بالنظام الأصلح

وقد ذهب إلى هذا الاتجاه جملة من متكلمي العدلية حيث قالوا معنى كونه تعالى مريداً، أنّه يعلم بالنظام الكوني على الوجه الأتم الأصلح.

وبما أنّ القدرة والعلم شيء واحد ـ كما تقدم ـ لزم أن تكون القدرة والعلم والإرادة شيئاً واحداً في ذاته تعالى، لأنّ الإرادة هي العلم لا غير[1].

---

(١) انظر صدر المتألهين، الأسفار الأربعة: ج٦ ص٣١٦.

جواب العلامة

إنّ حقيقة هذا القول وهو تفسير الإرادة بالعلم هو إنكار لصفة الإرادة الإلهية[١].

وهو يرجع إلى إنكار صفة كمالية عن ذاته تعالى، وقد تقدم أنّ الله تعالى لا يشذ عنه كمال من الكمالات، وما من كمال إلاّ وهو واجد له بنحو أعلى وأشرف.

وعلى هذا الأساس نجد أئمة أهل البيت عليهم السلام ينكرون تفسير الإرادة بالعلم، فعن بكير بن أعين قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: علم الله ومشيئته هما مختلفان أو متفقان؟ فقال: «العلم ليس هو المشيئة ألاّ ترى أنك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله، ولا تقول: سأفعل كذا إن علم الله، فقولك إن شاء الله دليل على أنّه لم يشأ، فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء، وعلم الله السابق للمشيئة»[٢].

إذن العلم غير الإرادة، وتفسير الإرادة بالعلم يرجع إلى إنكار الإرادة.

الاتجاه الثاني: الإرادة من الصفات الفعلية

بعد بطلان الاتجاه الأول، ذهب العلاّمة الطباطبائي إلى لزوم كون الإرادة «من صفات الفعل المنتزعة منه، كالخلق والإحياء ونحوهما»[٣].

---

(١) انظر الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٤ ص٣٦٣.

(٢) الكليني، الكافي: ج١ ص١٠٩.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣٧٠.

بيان ذلك:

تقدم أنّ الصفات الفعلية منتزعة من مقام الفعل، فوصف الله تعالى بأنّه خالق أو رازق أو محيي، لابد أن يكون من مقايسة فعله تعالى وهو أنّه تعالى خلق هذه المخلوقات، ونسبها إليه تعالى، فانتزع منه صفة الخالقية، وهكذا الحال بالنسبة لبقية الصفات الفعلية كالرزق والإحياء ونحوها ـ كما تقدم بيان ذلك مفصلاً ـ

وبعد أن تبين كيفية انتزاع الصفات الفعلية، نقول أنّ انتزاع صفة الإرادة ووصف الله تعالى بها يتم من خلال ملاحظة الفعل الصادر منه تعالى، وملاحظة الذات الإلهية، فنقول: إنّ الله تعالى أراد هذا الفعل ثم اوجده في الخارح، فإرادته تعالى مفهوم ينتزع من مقايسة الفعل إلى الذات الإلهية.

لذا قال العلامة: «الإرادة منتزعة من الفعل، وهو الإيجاد المتحد مع وجود الشيء، وهو كلمة كن في قوله تعالى: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾»[1].

وقد أيّد العلامة نظريته بعدد من الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، منها:

ما ورد عن صفوان بن يحيى قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام، أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق؟ قال: فقال: الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنّه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر، وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق، فإرادة الله، الفعل، لا غير ذلك يقول له: كن فيكون، بلا لفظ ولا نطق بلسان،

---

(1) المصدر السابق: ٣٧٠.

ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له»[١]. ونحو ذلك من الروايات المتظافرة، لذا يقول العلاّمة: «الروايات عنهم عليهم السلام في كون الإرادة من صفات الفعل مستفيضة»[٢].

الصفة الثانية: كلامه تعالى

اتفق المسلمون جميعاً على أنّ الله تعالى متكلماً، وهو أمر لا خلاف فيه بين المسلمين جميعاً، لوروده في الكتاب الكريم في مواضع متعددة، كقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[٣] وقوله: ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾[٤]. وقوله: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّهُ لاَ يُكَلِّمُهُمْ وَلاَ يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً﴾[٥].

وهذه النصوص القرآنية تدل «على وقوع أمر حقيقي من غير مجاز وتمثيل، وقد سماه الله في كتابه بالكلام»[٦].

إلا أنّ الخلاف بين المسلمين في تفسير حقيقة هذه الصفة، وهل هي صفة حادثة أم قديمة، وقد ارتفعت حدة النزاع بين المتكلمين من أهل السنة ـ أي بين الأشاعرة والمعتزلة ـ حيث يعتقد الأشاعرة بأنّ القرآن كلام الله وهو من الصفات الذاتية وهي قديمة بقدم الذات.

وعارضهم بشدة المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنّ كلام الله حادثاً وأنّ القران

---

(١) الكليني، الكافي: ج١ ص١٠٩؛ الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٧ ص١٢٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٧ ص١٢٤.

(٣) النساء: ١٦٤.

(٤) الأعراف: ١٤٤.

(٥) الأعراف: ١٤٩.

(٦) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣١٤.

الكريم مخلوق، وقد وصل النزاع إلى تكفير أحدهما للآخر. وسوف نتعرض للنظريات التي فسرت حقيقة كلامه تعالى.

النظريات في تفسير كلامه تعالى

النظرية الأولى: كلامه تعالى فعله

وهذه النظرية ذهب إليها الحكماء ومنهم السيد العلامة الطباطبائي، ولتوضيح هذه النظرية لابد من بيان حقيقة الكلام عند الإنسان، لكي يتضح حقيقة الكلام الإلهي.

حقيقة الكلام عند الإنسان

أشار العلاّمة إلى حقيقة الكلام عند الإنسان وهي أنّ«الإنسان محتاج إلى التكلم من جهة أنّه لا طريق له إلى التفهيم والتفهم إلاّ جعل الألفاظ والأصوات المؤتلفة علائم جعلية وأمارات وضعية، ولذلك كانت اللغات في وسعتها دائرة مدار الاحتياجات الموجودة، أعني الاحتياجات التي تنبه لها الإنسان في حياته الحاضرة، ولذلك أيضا كانت اللغات لا تزال تزيد وتتسع بحسب تقدم الاجتماع في صراطه، وتكثر الحوائج الإنسانية في حياته الاجتماعية»[1].

وعلى هذا فإنّ الكلام في الإنسان لا يصدر منه إلا مع وجود أدوات وآلات مادية.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣١٥.

حقيقة الكلام الإلهي

من الواضح أنّ الكلام بالمعنى المتقدم لدى الإنسان لا يمكن أن يطلق على الله تعالى، لأنّه تعالى «أجل شأناً وأنزه ساحةً أن يتجهز بالتجهيزات الجسمانية، أو يستكمل بالدعاوي الوهمية الاعتبارية وقد قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]»[١].

إذن فما هي حقيقة الكلام الإلهي

بين العلاّمة نكتة مهمة، وهي إنّ الكلام المتعارف عند الناس هو الحاصل من الحروف والأصوات الصادرة من المتكلم القائمة به، وهو الذي يحصل نتيجة احتراز الأوتار الصوتية، إلاّ أنّ الإنسان يتوسع في إطلاق الكلام على غير هذه الصورة المتعارفة، فيطلق الكلام مثلاً على الخطبة المنقولة أوالشعر المروي ونحوها «كما أنّ السراج في أول ما تنبه الإنسان لإمكان رفع بعض الحوائج به، كان مثلاً شيئاً من الدهن أو الدهنيات مع فتيلة متصلة بها في ظرف يحفظها، فكانت تشتعل الفتيلة للاستضائة بالليل، فركبته الصناعة على هذه الهيئة أولاً وسماه الإنسان بالسراج، ثم لم يزل يتحول طوراً بعد طور، ويركب طبقاً عن طبق، حتى انتهت إلى هذه السرج الكهربائية التي لا يوجد فيها ومعها شيء من أجزاء السراج المصنوع أولاً، الموضوع بحذائه لفظ السراج من دهن وفتيلة وقصعة خزفية أو فلزية، ومع ذلك نحن نطلق لفظ السراج عليها وعلى سائر أقسام السراج على حد سواء، ومن غير عناية، وليس ذلك إلاّ أنّ الغاية والغرض من السراج، أعني الأثر

---

(١) المصدر السابق: ص٣٠٦.

المقصود منه المترتب على المصنوع أولاً يترتب بعينه على المصنوع أخيراً من غير تفاوت، وهو الاستضائة، ونحن لا نقصد شيئاً من وسائل الحياة ولا نعرفها إلاّ بغايتها في الحياة وأثرها المترتب، فحقيقة السراج ما يستضاء بضوئه بالليل، ومع بقاء هذه الخاصة والأثر يبقى حقيقة السراج ويبقى اسم السراج على حقيقة معناه من غير تغير وتبدل، وإن تغير الشكل أحياناً أو الكيفية أو الكمية أو أصل أجزاء الذات، كما عرفت في المثال، وعلى هذا فالملاك في بقاء المعنى الحقيقي وعدم بقائه بقاء الأثر المطلوب من الشيء على ما كان من غير تغير، وقلما يوجد اليوم في الأمور المصنوعة ووسائل الحياة ـ وهي ألوف وألوف ـ شيء لم يتغير ذاته عما حدث عليه أولاً، غير أنّ بقاء الأثر والخاصة أبقى لكل واحد منها اسمه الأول الذي وضع له. وفي اللغات شيء كثير من القسم الأول، وهو اللفظ المنقول من معنى محسوس إلى معنى معقول يعثر عليه المتتبع البصير. فقد تحصل أنّ استعمال الكلام والقول فيما مرّ مع فرض بقاء الأثر والخاصة استعمال حقيقي لا مجازي. فظهر من جميع ما بيناه: إنّ إطلاق الكلام والقول في مورده تعالى يحكي عن أمر حقيقي واقعي، وأنّه من مراتب المعنى الحقيقي لهاتين اللفظتين وإن اختلف من حيث المصداق، مع ما عندنا من مصداق الكلام، كما أنّ سائر الألفاظ المشتركة الاستعمال بيننا وبينه تعالى، كالحياة والعلم والإرادة والإعطاء كذلك»[1].

وبهذا ينتهي العلاّمة إلى أنّ صحة التسمية للأشياء من باب التوسع، فإنّ

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣٢٠

لفظ الكلام وإن وضع للحروف والأصوات الكاشفة عما في ضمير المتكلم، إلاّ أنّه إذا وجد شيء يفيد ويعطي نفس أثر الأصوات والحروف صح تسميته كلاماً، ومن الواضح أنّ الشيء الذي يقوم مقام الكلام اللفظي هو فعل الفاعل؛ لأنّ الفعل يكشف عن قدرة الفاعل وعلمه وعظمته.

نعم الفرق بين دلالة الفعل ودلالة الألفاظ، أنّ الفعل دلالته تكوينية أمّا دلالة الألفاظ فدلالته اعتبارية وضعية.

وبهذا يتضح أنّ حقيقة الكلام متقومة ببيان وكشف ما في ضمير المتكلم من المعاني، أما بقية الخصوصيات المكتنفة بالكلام من قبيل أنّه صوت يمر من حنجرة الإنسان وخروجه من الفم نتيجة موجات صوتية في الهواء تخترق طبلة الأذن وتحدث ارتعاشاً داخل الأذن وتنتقل بعد ذلك إلى المخ ليكون مسموعاً، فهذه خصوصيات تابعة للمصاديق، لا أنها داخلة ومقومة لحقيقة الكلام.

«فالكلام اللفظي الموضوع الدال على ما في الضمير كلام، وكذا الإشارة الوافية لآرائه المعنى كلام، كما أنّ إشارتك بيدك: أنّ اقعد أو تعال ونحو ذلك أمر وقول، وكذا الوجودات الخارجية لما كانت معلولة لعللها، ووجود المعلول لمسانخته وجود علته، وكونه رابطاً متنزلاً له يحكي بوجوده وجود علته، ويدل بذاته على خصوصيات ذات علته الكاملة في نفسها لولا دلالة المعلول عليها. فكل معلول بخصوصيات وجوده كلام لعلته تتكلم به عن نفسها وكمالاتها، ومجموع تلك الخصوصيات بطور اللف كلمة من كلمات علته، فكل واحد من الموجودات بما أنّ وجوده مثال لكمال علته

الفياضة، وكل مجموع منها، ومجموع العالم الإمكاني كلام الله سبحانه يتكلم به، فيظهر المكنون من كمال أسمائه وصفاته، فكما أنّه تعالى خالق للعالم، والعالم مخلوقه، كذلك هو تعالى متكلم بالعالم، مظهر به خبايا الأسماء والصفات والعالم كلامه»(١).

ومن نماذج هذا الاستعمال هو وصفه تعالى عيسى بن مريم عليه السلام بأنه كلمة الله، لما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾(٢).

فالمسيح عليه السلام كلمة الله تعالى، لأنّه فعله وأثره الكاشف عن قدرته تعالى.

وكذلك كل ما في الكون كلامه تعالى، لأنّه فعله، كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾(٣).

ولذا قال أمير المؤمنين عليه السلام في صدد تفسير كلام الله تعالى: يقول «إنّما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه. ومثله لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلها ثانياً»(٤).

وبهذا يتضح أنّ كلامه تعالى هو فعله وإيجاده، بمعنى أنّه تعالى خالق وموجد للأشياء الكاشفة عن قدرته وعلمه وحكمته، «فالكلام بحده الاعتباري المعهود مسلوب عن الكلام الإلهي لكنه بخواصه وآثاره ثابت له، ومع بقاء

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣٢٥.

(٢) النساء: ٧١.

(٣) الكهف: ١١٠.

(٤) نهج البلاغة: خطب الإمام علي: ج٢ ص١٢٢.

الأثر والغاية يبقى المحدود في الأمور الاعتبارية الدائرة في اجتماع الإنسان نظير الذرع والميزان والمكيال والسراج والسلاح ونحو ذلك»[(١)].

كيف يكلم الله تعالى مخلوقاته

بعد ما تبين أنّ حقيقة الكلام الإلهي هو فعله تعالى وأثره، ولا يمكن حمل الكلام الإلهي على المعنى المتعارف عند الإنسان.

سيتضح الجواب على كيفية تكلم الله تعالى مع بعض مخلوقاته من أنبياء وغيرهم، وأنّه ليس على نحو الكلام الصادر من الإنسان، وإنّما حقيقة الكلام في ذلك ترجع إلى فعله تعالى. ومعنى ذلك أنّه تعالى أوجد الكلام أو الأصوات المفهومة بكيفية معينة ليسمعها الأنبياء ويدركونها.

وقد بين تعالى طرق كلامه مع مخلوقاته، وهي على ثلاثة أنحاء:

١ـ الوحي: وهو الإلقاء الخفي في النفوس.

٢ـ التكليم من وراء حجاب: أي يوجد الأصوات في موجود من الموجودات فيسمع الصوت ولا يرى المتكلم، كما حصل للنبي موسى عليه السلام.

٣ـ إرسال ملك: وهو جبرئيل عليه السلام فيكلم النبي عن الله تعالى.

وإلى هذه الطرق الثلاث أشارت الآية المباركة: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[(٢)].

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣١٦.

(٢) الشورى: ٥١.

وبهذا «ظهر أنّ ما يكشف به الله سبحانه عن معنى مقصود إفهامه للنبي كلام حقيقة، وهو سبحانه وإن بين لنا إجمالاً أنّه كلام حقيقة على غير الصفة التي نعدها من الكلام الذي نستعمله، لكنه تعالى لم يبين لنا ولا نحن تنبهنا من كلامه أنّ هذا الذي يسميه كلاماً يكلم به أنبيائه ما حقيقته؟ وكيف يتحقق؟ غير أنّه على أي حال لا يسلب عنه خواص الكلام المعهود عندنا ويثبت عليه آثاره وهي تفهيم المعاني المقصودة وإلقائها في ذهن السامع»[1].

قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «الذي كلم موسى تكليماً، وأراه من آياته عظيماً. بلا جوارح ولا أدوات، ولا نطق ولا لهوات. بل إن كنت صادقاً أيّها المتكلف لوصف ربك فصف جبرائيل وميكائيل وجنود الملائكة المقربين في حجرات القدس مرجحنين، متولهة عقولهم أن يحدوا أحسن الخالقين»[2].

هل الكلام الإلهي صفة ذات أم صفة فعل

يبدو الجواب على هذا السؤال يكون واضحاً، بناء على ما تقدم من أنّ كلامه تعالى هو فعله.

قال العلاّمة: «فالكلام منه تعالى كالإحياء والإماتة والرزق والهداية التوبة، وغيرها فعل من أفعاله تعالى»[3].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣١٦.

(٢) نهج البلاغة: خطب الإمام علي عليه السلام: ج٢ ص١٠٦.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣١٦.

هذه خلاصة نظرية العلامة الطباطبائي في الكلام الإلهي، وهي نظرية الحكماء أيضاً.

النظرية الثانية: نظرية الأشاعرة

ذهبت الأشاعرة إلى أنّ«المراد بالكلام هو المعاني الذهنية التي يدل عليه الكلام اللفظي، وتلك المعاني علوم الله سبحانه قائمة بذاته قديمة بقدمها، وأما الكلام اللفظي وهو الأصوات والنغمات، فهي حادثة زائدة على الذات بالضرورة»[١].

توضيح ذلك

إنّ كل إنسان حينما يريد أن يتكلم بكلام ما، يوجد في نفسه وذهنه وضميره معنى ما يريد أن يتكلم به، وهو يسمى بالكلام النفسي، مدلول عليه بالألفاظ والعبارات، وهذا الكلام النفسي مغاير للعلم والقدرة وبقية الصفات الذاتية، نظير قول الشاعر:

إنّ الكلام لفي فؤادي جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

مناقشة العلامة لنظرية الأشاعرة

إنّ إرجاع الأشاعرة الكلام إلى الكلام النفسي الذي هو في صفحة الذهن، ليس شيئاً غير تصور المعاني والتصديق بها، أي «العلم الحصولي الذي يرجع إلى وجود مفاهيم ذهنية مأخوذة من الخارج، بحيث لا يترتب عليها آثارها الخارجية، فقد أقمنا البرهان في محله: أنّ المفاهيم والماهيات

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣١٦.

لا تتحقق إلاّ في ذهن الإنسان أو ما قاربه جنساً من أنواع الحيوان التي تعمل الأعمال الحيوية بالحواس الظاهرة والإحساسات الباطنة»[1].

والله تعالى «أجل من أن يكون له ذهن يذهن به المفاهيم والماهيات الاعتبارية مما لاملاك لتحقيقه إلاّ الوهم فقط، نظير مفهوم العدم والمفاهيم الاعتبارية في ظرف الاجتماع، ولو كان كذلك لكان ذاته المقدسة محلاً للتركيب، ومعرضاً لحدوث الحوادث، وكلامه محتملاً للصدق والكذب، إلى غير ذلك من وجوه الفساد تعالى عنها وتقدس»[2].

وبهذا يتضح بطلان نظرية الأشاعرة في تفسير كلامه تعالى بالكلام النفسي «وأمّا ما أنشد من الشعر في بحث عقلي فلا ينفعنا ولا يضرنا والأبحاث العقلية أرفع مكانة من أن يصارع فيها الشعراء»[3].

النظرية الثالثة: نظرية المعتزلة

وحاصلها «أنّهم فسروا الكلام بالألفاظ الدالة على المعنى التام دلالة وضعية، فهذا هو الكلام عند العرف، قالوا: وأمّا المعاني النفسية التي تسميه الأشاعرة كلاماً نفسياً فهي صور علمية وليست بالكلام. وبعبارة أخرى: إنا لا نجد في نفوسنا عند التكلم بكلام غير المفاهيم الذهنية التي هي صور علمية، فإن أريد بالكلام النفسي ذلك كان علماً لا كلاما، وإن أريد به أمر آخر وراء الصورة العلمية، فإنا لا نجد ورائها شيئاً بالوجدان»[4].

(1) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج2 ص327
(2) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج2 ص326
(3) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج2 ص327.
(4) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج2 ص327.

وتوضيح ذلك أنّ كلامه تعالى هو الأصوات والحروف، يوجدها تعالى في الأشياء، ومن الواضح أنّ هذه الاصوات والحروف حادثة غير قائمة بذاته تعالى.

مناقشة العلامة لنظرية المعتزلة

إنّنا حين نرجع إلى الكلام الذي نتلكم به فلا «نجد في نفوسنا عند التكلم بكلام غير المفاهيم الذهنية التي هي صور علمية فإن أريد بالكلام النفسي ذلك كان علماً لا كلاماً، وإن أريد به أمر آخر وراء الصورة العلمية فإنّا لا نجد ورائها شيئاً بالوجدان»[١].

بمعنى إنّ الكلام الذي نتكلم به هو مفاهيم ذهنية، ومرجعها إلى العلم ولا شيء غير ذلك، فإنّ رجع إلى العلم فهو علم وليس كلاماً.

هل القرآن حادث أم قديم

من المسائل المتعلقة بمسألة الكلام الإلهي والتي أثارت جدلاً في أوساط المسلمين هي أنّ القرآن الكريم هل هو حادث أم قديم؟ وكانت هذه المسألة تدور بين قولين:

القول الأول: إنّه قديم بمعانيه، وبه قالت الحنابلة[٢].

القول الثاني: إنّه حادث، وهو قول الإمامية والمعتزلة، وهو الحق.

وقد استدل العلاّمة على ذلك بما يلي:

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص٣٢٧.

(٢) انظر الإبانة: ص٢١.

إنّ المراد بالقرآن، إن كان هو القرآن «المقروء من الآيات بما أنّها أصوات مؤلفة دالة على معانيها، قديم غير مسبوق بعدم فهو مكابر، وإن أراد به أنّه في علمه تعالى، وبعبارة أخرى علمه تعالى بكتابه قديم، فلا موجب لإضافة علمه إليه، ثم الحكم بقدمه بل علمه بكل شيء قديم بقدم ذاته، لكون المراد بهذا العلم هو العلم الذاتي»(١).

المبحث الثالث: الصفات السلبية:

الصفات السلبية هي كل صفة يتنزه عنها الباري تعالى، أي الصفة التي تهدف إلى نفي النقص والحاجة عنه تعالى، ولذا سميت بالصفات السلبية أو الجلالية(٢).

من قبيل إنّه تعالى ليس بجسم، ولا في جهة، ولا في محل، ولا متحد بغيره.

تقدم أنّ الله تعالى منزه عن جميع صفات النقص، وثبت إنّه تعالى جميل وكامل على أشد الجمال والكمال، ولا سبيل للنقص والحاجة والفقر إليه لأنّه غني بالذات، وهو واجب الوجوب بالذات.

فهو منزه عن صفات الجسم والجسمانيات، من قبيل الجهة والحلول في محل ونحوها.

وهذا واضح لا ريب فيه، وغني عن البيان، بناء على ما تقدم من تنزهه عن الجسمية والتركيب بكل أنواعه، ولأجل المزيد من التوضيح نشير إلى دليل واحد لكل صفة سلبية يتنزه عنها تعالى:

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٤ ص٢٥٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٢.

١ـ إنه تعالى ليس بجسم

لأنّ الجسم هو ما يستلزم الأبعاد الثلاثة، من الطول والعرض والعمق، وهذا يحتاج إلى التحيز، والتحيز يحتاج إلى المكان، والمكان مخلوق، وهو مستحيل على الله تعالى؛ لأنّ المكان مخلوق له تعالى، فيكون متأخراً عنه تعالى، فلا يكون متحيزاً فيه.

٢ـ إنه تعالى ليس في جهة ولا محل

الجهة هي مقصد المتحرك ومورداً للإشارة الحسية، حيث يعبر عنها بهذا وهناك وتحت وفوق وأمام وخلف ونحوها.

وقد قال أهل الحديث والحنابلة: بأنّ الله تعالى في جهة معينة، وإنّه فوق السماء وإنّه فوق العرش، كما يظهر من قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[١] ونزل في أوقات معينة إلى الأرض.

ومن الواضح أنّ هذا باطل بالضرورة، لأنّه يستلزم الجسمية عليه تعالى، وقد تقدم بطلانه.

أمّا ما يظهر من قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾.

فقال العلاّمة: يجب تأويله لأنّه ينافي ما ثبت بالأدلة العقلية النافية للجسمية، وتأويله هو«أنّ الاستواء على العرش كناية عن الاحتواء على الملك، والأخذ بزمام تدبير الأمور، وهو فيه تعالى ـ على ما يناسب ساحة كبريائه وقدسه ـ ظهور سلطنته على الكون واستقرار ملكه على الأشياء

(١) طه: ٦.

بتدبير أمورها وإصلاح شؤنها. فاستواؤه على العرش يستلزم إحاطة ملكه بكل شيء وانبساط تدبيره على الأشياء، سماويها وأرضيها، جليلها ودقيقها، خطيرها ويسيرها، فهو تعالى رب كل شيء المتوحد بالربوبية، إذ لا نعني بالرب إلاّ المالك للشيء المدبر لأمره، ولذلك عقب حديث الاستواء على العرش بحديث ملكه لكل شي وعلمه بكل شي، وذلك في معنى التعليل والاحتجاج على الاستواء المذكور»[1].

وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾. قال: «استوى تدبيره وعلا أمره»[2].

وعن الحسن بن راشد قال سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن قوله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، فقال: «استوى على ما دق وجل»[3].

مضافاً إلى أنّ هناك نصوص قرآنية محكمة كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[4] وقوله: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[5] تدل بوضوح على انتفاء الجسمية وخواصها عنه تعالى، ومن ثم ينتفي العرش المادي الذي يظهر من الآية المباركة.

٣ـ إنه تعالى غير متحد مع غيره

هنالك بعض الطوائف ذهبت إلى أنّ الله تعالى متحد بغيره، كما هو

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٤ ص١٢١.
(٢) الاحتجاج؛ الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٤ ص١٢٨.
(٣) الكليني، الكافي:ج١، ص١١٥؛ الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٤ ص١٢٨.
(٤) الشورى: ١١.
(٥) الشيخ الصدوق، علل الشرائع: ج٢ ص٤٠.

معروف لدى النصارى القائلين باتحاد الله تعالى بالمسيح وأصبحا شيئاً واحداً.

إلاّ أنّ هذا واضح البطلان؛ لأنّ ذلك الغير هو ممكن، لانحصار الواجب بواحد كما تقدم، فيكون الاتحاد صيرورة شيئين موجودين متغايرين شيئاً واحداً مع بقاء كل منهما، وهذه الحقيقة مستحيلة بالذات، لأنّ المتحدين ـ بعد اتحادهما ـ إن بقيا موجودين بكل خصوصياتهما، فهذا ليس اتحاد لأنّهما حينئذ اثنان لا واحد.

وإن عدما معاً، أو زالت خصائصهما فلا اتحاد أيضاً لصيرورتهما شيئاً ثالثاً، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر، فليس هذا اتحاد؛ لأنّ المعدوم لا يتحد بالموجود.

٤ـ إنه تعالى ليس محلاً للحوادث

المقصود من الحوادث من قبيل النوم واليقظة والحركة والسكون ونحوها، ويستدل على أنّه تعالى ليس محلاً للحوادث، بأنّه لو كان محلاً للحوادث للزم تغيره؛ لأنّ الشيء الذي تطرأ عليه مثل هذه الحوادث لابد أن يكون متغيراً، ولازم التغير الإمكان، وهو ينافي كونه تعالى واجب الوجوب بالذات. قال العلاّمة: «إنّ من الضروري الثابت بالضرورة من الكتاب والسنة أنّ الله سبحانه وتعالى لا يوصف بصفة الأجسام ولا ينعت بنعوت الممكنات مما يقضي بالحدوث، ويلازم الفقر والحاجة والنقص، فقد قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ [الفاطر: ١٥]، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، إلى غير

ذلك من الآيات، وهي آيات محكمات ترجع إليها متشابهات القرآن، فما ورد من الآيات وظاهرها إسناد شيء من الصفات أو الأفعال الحادثة إليه تعالى ينبغي أن يرجع إليها، ويفهم منها معنى من المعاني، لا ينافي صفاته العليا وأسمائه الحسنى تبارك وتعالى»[١].

الصفة الرابعة: امتناع رؤيته تعالى

أجمع الإمامية وتبعهم المعتزلة على امتناع رؤيته تعالى بالرؤية البصرية في الدنيا والآخرة، لأنّ ذلك من المحالات العقلية.

وقد خالف في ذلك المجسمة، حيث ذهبوا إلى جواز رؤيته تعالى في الدنيا فضلاً عن الآخرة، وخالفت الأشاعرة أيضاً فذهبت إلى جواز رؤيته في الآخرة، وأنّه ينكشف للمؤمنين انكشاف القمر ليلة البدر[٢]. وقد قامت الأدلة العقلية والنقلية على استحالة رؤيته تعالى، لا في الدنيا ولا في الآخرة.

الأدلة على استحالة رؤيته تعالى

أولاً: الأدلة النقلية على استحالة رؤيته تعالى

الدليل القرآني:

هنالك آيات قرآنية متضافرة امتناع الرؤية، ومن هذه الآيات

١ـ قوله تعالى: ﴿**لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ**

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٢ ص١٠٣.

(٢) انظر مقالات الإسلاميين، ج١ ص٢٦١، لأبي الحسن علي بن إسماعيل

الْخَبِيرُ﴾[١].

ووجه الاستدلال بالآية المباركة

هو أنّ الله تعالى قرن الإدراك بالأبصار، مما يفهم منها الرؤية[٢] البصرية، كما يفهم ذلك في عدد من الروايات المفسرة للآية المباركة كما سيأتي، من أنّ المراد بـ«لا تدركه الأبصار» هو لا تراه الأبصار.

وعلى هذا الأساس فالآية في صدد بيان امتناع الرؤية البصرية لله تعالى[٣][٤].

٢ـ قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَـكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٥].

ومحل الشاهد في الآية المباركة هو قوله تعالى: ﴿لَن تَرَانِي﴾ حيث أنّ أداة (لن) تفيد النفي التأبيدي، كما هو واضح عند علماء اللغة.

وغير ذلك من الآيات، كقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾[٦].

---

(١) الأنعام: ١٠٣.

(٢) انظر الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ص٤٩ مادة بصر.

(٣) انظر الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٢.

(٤) انظر التوحيد، العلامة السيد كمال الحيدري: ج٢ ص٤٨٧، بقلم جواد علي كسار، ط١ سنة ٢٠٠٢م

(٥) الأعراف: ١٤٤.

(٦) طه:١١١.

ثانياً: الدليل الروائي

الروايات الدالة على امتناع رؤيته تعالى، متضافرة، وقد ساق العلاّمة عدد من هذه الروايات:

١ـ عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ قال: «إحاطة الوهم ألا ترى إلى قوله: ﴿قَدْ جَاءكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾ ليس يعني بصر العيون ﴿ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِه﴾ ليس يعني من البصر بعينه ﴿ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾ ليس يعني عمى العيون إنما عنى إحاطة الوهم كما يقال: فلان بصير بالشعر، وفلان بصير بالفقه، وفلان بصير بالدراهم، وفلان بصير بالثياب، الله أعظم من أن يرى بالعين»[1].

٢ـ عن صفوان بن يحيى قال: سألني أبو قرة المحدث أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فأذن لي، فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد، فقال أبو قرة: إنا روينا أنّ الله قسم الرؤية والكلام بين نبيين، فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية، فقال أبو الحسن عليه السلام: فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الجن والإنس ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾. ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ أليس محمد؟ قال: بلى، قال: كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنّه جاء من عند الله، وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ثم يقول أنا رأيته بعيني وأحطت به علما وهو على صورة البشر؟! أما تستحون؟! ما قدرت

---

(١) الكليني، الكافي:ج١، ص٩٨؛ الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٣٠٩.

الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي من عند الله بشيء، ثم يأتي بخلافه من وجه آخر؟! قال أبو قرة: فإنّه يقول: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ فقال أبو الحسن عليه السلام: إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى. حيث قال: ﴿ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ يقول: ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه، ثم أخبر بما رأى فقال ﴿ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ فآيات الله غير الله وقد قال الله: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ فإذا رأته الأبصار فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة، فقال أبو قرة: فتكذب بالروايات؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها. وما أجمع المسلمون عليه أنه لا يحاط به علما ولا تدركه الأبصار وليس كمثله شيء؟»[١].

٣ـ إسماعيل بن الفضل، قال: سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) عن الله تبارك وتعالى، هل يرى في المعاد؟ فقال: سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيرا ! يا بن الفضل، إنّ الأبصار لا تدرك إلا ما له لون وكيفية، والله خالق الألوان والكيفية»[٢].

وغير ذلك من الروايات المتضافرة التي لا يسع المقام لذكرها[٣].

الدليل العقلي على إبطال الرؤية

من الأمور البديهية التي تعلو على البرهنة والاستدلال هو أنّ الرؤية البصرية تحتاج «إلى مادة جسمية في المبصر والباصر جميعاً، وهذا لا شك فيه».

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الشيخ الصدوق، التوحيد؛ الميزان: ج٧ ص٣١٠.

(٣) انظر الكافي: ج١ ص٩٨، باب ابطال الرؤية.

وقد تقدم أنّ الله تعالى «ليس بجسم ولا جسماني، ولا يحيط به مكان ولا زمان، ولا تحويه جهة، ولا توجد صورة مماثلة أو مشابهه له بوجه من الوجوه في خارج ولا ذهن البتة. وما هذا شأنه لا يتعلق به الأبصار بالمعنى الذي نجده من أنفسنا البتة، ولا تنطبق عليه صورة ذهنية لا في الدنيا ولا في الآخرة ضرورة، ولا أنّ موسى ذاك النبي العظيم أحد الخمسة أولي العزم وسادة الأنبياء عليهم السلام ممن يليق بمقامه الرفيع وموقفه الخطير أن يجهل ذلك، ولا أنّ يمني نفسه بأنّ الله سبحانه أن يقوي بصر الإنسان على أن يراه ويشاهده سبحانه منزهاً عن وصمة الحركة والزمان، والجهة والمكان، وألواث المادة الجسمية وأعراضها، فإنّه قول أشبه بغير الجد منه بالجد فما محصل القول: أن من الجائز في قدرة الله أن يقوي سبباً ماديا أن يعلق عمله الطبيعي المادي -مع حفظ حقيقة السبب وهوية أثره- بأمر هو خارج عن المادة وآثارها متعال عن القدر والنهاية؟ فهذا الإبصار الذي عندنا وهو خاصة مادية، من المستحيل أن يتعلق بما لا أثر عنده من المادة الجسمية وخواصها فإن كان موسى يسأل الرؤية فإنّما سأل غير هذه الرؤية البصرية، وبالملازمة ما ينفيه الله سبحانه في جوابه فإنّما ينفي غير هذه الرؤية البصرية، فأما هي فبديهية الانتفاء، لم يتعلق بها سؤال ولا جواب»[1].

وغير ذلك من وجوه الاستدلال العقلية ترجع إلى إبطال الجسمية التي تتوقف عليها الرؤية البصرية.

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٢٣٨.

إمكان الرؤية القلبية لله تعالى

أشار العلاّمة إلى أنّ القرآن الكريم أثبت الرؤية في موارد كثيرة، في قبال الآيات النافية لها، ومن الآيات المثبتة للرؤية قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾[1] وقوله: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾[2] ونحوها.

فما هو المراد من الرؤية التي تثبتها الآيات المباركة؟

إنّ المراد بالرؤية التي تثبتها الآيات الكريمة هي الرؤية القلبية، لا الرؤية البصرية الحاصلة بواسطة الجوارح، وقد أشارت جملة من الروايات إلى هذا المعنى، ومن هذه الروايات:

عن محمد بن أبي عمير، عن هشام قال: كنت عند الصادق جعفر بن محمد (عليهما السلام) إذ دخل عليه معاوية بن وهب وعبد الملك بن أعين، فقال له معاوية بن وهب: يا بن رسول الله ما تقول في الخبر الذي روى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رأى ربّه على أي صورة رآه؟ وعن الحديث الذي رووه أنّ المؤمنين يرون ربّهم في الجنة على أي صورة يرونه. فتبسم عليه السلام ثم قال: يا فلان ما أقبح بالرجل يأتي عليه سبعون سنة أو ثمانون سنة يعيش في ملك الله ويأكل من نعمه لا يعرف الله حق معرفته. ثم قال عليه السلام: يا معاوية إنّ محمداً صلى الله عليه وآله لم ير ربه تبارك وتعالى بمشاهدة العيان، وأن الرؤية على وجهين: رؤية القلب ورؤية البصر، فمن عنى برؤية القلب فهو مصيب، ومن عنى برؤية البصر فقد كفر بالله وبآياته، لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: من شبه الله

(١) المصدر السابق.

(٢) النجم: ١١.

بخلقه فقد كفر»[١].

وعن الحسين بن علي عليه السلام قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام فقيل له: يا أخا رسول الله هل رأيت ربك؟ فقال: وكيف أعبد من لم أره؟ لم يره العيون بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، وإذا كان المؤمن يرى ربه بمشاهدة البصر فإن كان من حاز عليه البصر والرؤية فهو مخلوق، ولا بد للمخلوق من الخالق، فقد جعلته إذا محدثاً مخلوقاً، ومن شبهه بخلقه فقد اتخذ مع الله شريكا، ويلهم أو لم يسمعوا، يقول الله تعالى ﴿**لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾ وقوله ﴿ **لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا**﴾ وإنما طلع من نوره على الجبل كضوء يخرج من سم الخياط، فدكدكت الأرض وصعقت الجبال، فخر موسى صعقاً، أي ميتاً، فلما أفاق ورد عليه روحه قال: سبحانك تبت إليك من قول من زعم أنك ترى ورجعت إلى معرفتي بك أنّ الأبصار لا تدركك، وأنا أوّل المؤمنين وأول المقرين بأنك ترى ولا ترى، وأنت بالمنظر الأعلى»[٢]. ونحوها من الروايات المتضافرة التي تؤكد المضمون ذاته.

---

(١)كفاية الأثر، الخزاز القمي: ص٢٦٠ _ ٢٦١.

(٢)كفاية الأثر، الخزاز القمي: ص٢٦٠ _ ٢٦١.

خلاصة ما تقدم

هنالك صفات ثبوتية وأخرى سلبية

المقصود من الصفات الثبوتية: هي كل صفة كمال وجمال يتصف بها الله تعالى.

أما الصفات السلبية: فهي كل صفة تنزّه عنها الباري تعالى، أي الصفة التي تهدف إلى نفي نقص وحاجة إلى الله تعالى.

أقسام الصفات الثبوتية:

أ- الصفات الذاتية: وهي ما يكفي وصف الذات به وانتزاعها من نفس الذات من دون حاجة إلى شيء آخر، كالعلم والقدرة والحياة.

ب - الصفات العقلية: وهي الصفات المنتزعة من مقام فعله تعالى، وتقسّم الصفات الثبوتية بتقسيم إلى:

أ- صفات نفسية: وهي الصفات التي تتصف بها الذات الإلهية، من دون أن يلاحظ فيها الانتساب إلى الخارج أو الإضافة كالحياة.

ب - الصفات الإضافية: وهي الصفات التي يوصف بها تعالى ولها إضافة إلى الخارج عن الذات من قبيل صفة العالمية والقادرية والخالقية.

ويوجد تقسيم آخر للصفات الثبوتية

أ- الصفات الذاتية، كما تقدم.

ب - الصفات الخبرية، وهي الصفات التي أثبتها تعالى لنفسه من خلال إخبار القرآن الكريم بها، من قبيل صفة العلو وكونه ذا وجه ويدين ونحوها من الصفات التي وردت في القرآن الكريم.

الصفات الذاتية عند العلاّمة:

هي العلم والقدرة والحياة

ثبت أنّ الله تعالى عالم بذاته، وعالم بالأشياء قبل وجودها وبعد إيجادها.

عرّف العلاّمة القدرة بأنّها الفعل عند المشيئة والترك عند عدم المشيئة. فالقادر إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل.

ومن أدلة قدرته تعالى:

أ ـ إحكام الصنع الذي يكشف عن عظيم قدرته تعالى.

ب ـ معطي الكمال غير فاقد له؛ إذ من الواضح أنّ القدرة من الكمالات، وهي موجودة عند المخلوقات المعلولة لله تعالى، فلابد أن يكون معطي هذا الكمال غير فاقد له.

قدرته تعالى لا متناهية؛ لأنّها من الصفات الذاتية، وهي عين الذات الإلهية اللامتناهية.

عالج العلاّمة بعض الشبهات الواردة على قدرته تعالى، من قبيل أنّ الله تعالى غير قادر على فعل القبيح مما يكشف عن عجزه.

وأجاب العلاّمة: أنّ الله تعالى قادر على كل شيء ومنها القبيح، إلاّ أنّ القبيح لا يصدر منه تعالى، لأجل عدم تعلق إرادته به، لمخالفته لحكمته وعدله تعالى.

عرّف العلاّمة الحياة بأنّها: نحو وجود يترشح عنه العلم والقدرة.

قسمّ العلاّمة الحياة إلى أقسام متعددة من قبيل الحياة النامية والحساسة والبرزخية والأخروية، ثم قال: إنّ أشرف حياة هي الحياة الأخروية، وهي الحياة الحقيقية.

ثم استدل على أنّ الحياة الأخروية مفاضة من الله تعالى.

من الأدلة على حياته تعالى إنّه تعالى منبع جميع الكمالات ولا يشذ عنه أي كمال مفروض، ومنه الحياة، مضافاً إلى أنّ الحياة المعطاة للمخلوقات من الله تعالى، وفاقد الشيء لا يعطيه.

حصر العلاّمة الصفات الذاتية بثلاث صفات، وهي: العلم والقدرة والحياة، أما صفة الإرادة فقد أرجعها العلاّمة إلى الصفات الفعلية، وأما صفتي السمع والبصر، فقال العلامة: إنّهما يرجعان إلى العلم بالمسموعات وإلى العلم بالمبصرات.

أرجع العلاّمة جميع الصفات الذاتية من العلم والقدرة والحياة إلى صفة واحدة، وهي صفة الحياة؛ لأنّ الحياة منشأ العلم والقدرة، فكونه ذا حياة لازمه أن يكون عالماً قادراً.

المراد من عينية الصفات للذات هو صيرورتها شيئاً واحداً ولا فرق بين الذات والصفات إلاّ بالاعتبار والمفهوم.

فالذات الإلهية وكمالاتها شيء واحد من حيث المصداق، وإن تكثرت من حيث المفهوم.

من الصفات الثبوتية الفعلية

١ـ الإرادة: حيث قال العلاّمة: إنّ صفة الإرادة منتزعة من مقام الفعل الصادر منه تعالى، فيكشف أنّ الله أراد هذا الفعل.

٢ـ الكلام: وهو من الصفات الفعلية المنتزعة من مقام الفعل؛ لأنّ الكلام وجه للدلالة على شيء والتفهيم به، فكل يكون علامة ودلالة على شيء

فهو كلام، وعلى هذا يكون جميع آثار الله تعالى دالة عليه، وهي كلامه.

أمّا الكلام المتعارف من الألفاظ والأصوات فالله تعالى منزه عنه؛ لأنّه من لوازم المادة والماديات.

كيفية تكليم الله تعالى لبعض مخلوقاته من خلال:

أ ـ الوحي: وهو الإلقاء الخفي في النفوس.

ب ـ التكليم من وراء حجاب: أي يوجه الأصوات في موجود من الموجودات فيسمع الصوت ولا يرى المتكلم.

ج ـ إرسال الملك جبرائيل عليه السلام.

أجاب العلامة على مسألة هل القرآن مخلوق أم لا؟، فقال: إن أريد به الآيات المقروءة فهي حادثة بلا إشكال، ومن يدعي قدمها فهو مكابر.

وإن أريد به علمه تعالى بكتابه، فهو قديم بقدمه؛ لكونه من العلم الذاتي له تعالى.

الصفات السلبية: هي كل صفة يتنزه عنها الباري، لما فيها من النقص والحاجة له تعالى، من قبيل إنّ الله تعالى ليس بجسم، ولا في جهة، ولا محل، وليس محلاً للحوادث، وليس مرئياً بالعين المجردة.

ومن الأدلة على امتناع رؤيته تعالى تتنوع بين الأدلة القرآنية والأدلة العقلية التي تشير إلى أنّ الرؤية البصرية مختصة بعالم والمادة والجسمية، والله تعالى لا جسم ولا جسماني.

الجهة الرابعة: في أسماء الله الحسنى

وفيها مباحث

المبحث الأول: الطريق إلى إثبات الأسماء والصفات له تعالى

من الواضح أنّ كل ممكن فهو محتاج فقير في ذاته، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[(١)] هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ كلّ شيء مما ينعم ويتمتع به الإنسان فهو منته إلى الله تعالى، لأنّه المالك لكل شيء «لعلمنا أنّه لو لم يملكها لم يمكن أن يفيضها ويفيدها لغيره، على أنّ بعض هذه الأشياء مما ليست حقيقته إلاّ مبنية على الحاجة منبئة عن النقيصة، وهو تعالى منزه عن كل حاجة ونقيصة؛ لأنّه الذي إليه يرجع كل شيء في رفع حاجته ونقيصته. فله الملك ـ بكسر الميم وبضمها ـ على الإطلاق، فهو سبحانه يملك ما وجدناه في الوجود من صفة كمال، كالحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والرزق والرحمة والعزة وغير ذلك. فهو سبحانه حي، قادر، عليم، سميع، بصير لأنّ في نفيها إثبات النقص ولا سبيل للنقص إليه، ورازق ورحيم وعزيز ومحي ومميت ومبدء ومعيد وباعث، إلى غير ذلك لأنّ الرزق والرحمة والعزة والإحياء والإماتة والإبداء والإعادة والبعث له، وهو السبوح القدوس العلي الكبير المتعال إلى غير ذلك، نعني بها نفي كل نعت عدمي وكل صفة نقص عنه»[(٢)].

ومما تقدم يتبين أنّ الطريق لإثبات صفاته وأسمائه تعالى هو احتياج

---

(١) فاطر:١٥

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٠.

الإنسان إلى ما يسد به خلته، فهو محتاج إلى الرزق وإلى القوة والعزة والحياة ونحوها من الحاجات الأخرى، فحيث إنّه تعالى مالك كل شيء، وإليه ينتهي كل شيء، يتبين للإنسان أنّ الله رازق راحم عزيز....

وبهذا يتضح أنّ هذا هو الطريق «إلى إثبات الأسماء والصفات له تعالى على بساطته، وقد صدقنا كتاب الله في ذلك حيث أثبت الملك ـ بكسر الميم ـ والملك ـ بضم الميم ـ له على الإطلاق في آيات كثيرة لا حاجة إلى إيرادها»(١).

المبحث الثاني: الفرق بين الاسم والصفة

أشار العلاّمة إلى عدم وجود فرق بين الصفة والاسم إلاّ من جهة أنّ «الصفة تدل على معنى من المعاني يتلبس به الذات، أعم من العينية والغيرية»(٢) أي أنّ الصفة هي المعنى الذي تتلبس به الذات الإلهية من دون أخذ الذات معها، أي قصر النظر على ذات المعنى، سواء كان ذلك المعنى عين الذات ـ كما في الصفات الإلهية كالعلم والقدرة والحياة، أو خارج عن الذات كالرازقية والخالقية ونحوها.

أمّا الاسم فهو المعنى «الدال على الذات مأخوذة بوصف» من الأوصاف، أي أنّ الذات الإلهية مأخوذة مع صفة من الصفات، فالعالم مثلاً أخذ فيه صفة العلم زائداً الذات الإلهية، وكذلك القادر والخالق ونحوها.

أما لفظة العالم فهو اسم الاسم، لأنّ الاسم هو معنى العالم مع الذات الإلهية، ومن الواضح أنّ معنى الاسم مع الذات الإلهية ليست من سنخ

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٨٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٢.

الألفاظ، وإنّما هي من سنخ المعاني.

وبهذا يتضح الفرق بين الاسم واسم الاسم، فالاسم هو حقيقة الصفة مع الذات، أمّا اسم الاسم فهو اللفظ الدال على الاسم، من قبيل لفظ العالم والقادر والخالق. وإلى هذا المعنى أشار الإمام الصادق عليه السلام بقوله: «إنّ الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف، وهو عز وجل بالحروف غير منعوت، وباللفظ غير منطق، وبالشخص غير مجسد، وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ، منفي عنه الأقطار، مبعد عنه الحدود، محجوب عنه حس كل متوهم، مستتر غير مستور»[1]

وهي «صريحة في أنّ المراد بهذا الاسم ليس هو اللفظ، ولا معنى يدل عليه اللفظ من حيث إنّه مفهوم ذهني، فإنّ اللفظ والمفهوم الذهني الذي يدل عليه لا معنى لاتصافه بالأوصاف التي وصفه بها وهو ظاهر، وكذا يأبى عنه ما ذكره في الرواية بعد ذلك، فليس المراد بالاسم إلاّ المصداق المطابق للفظ لو كان هناك لفظ، ومن المعلوم أنّ الاسم بهذا المعنى ـ وخاصة بالنظر إلى تجزية بمثل: الله وتبارك وتعالى ـ ليس إلاّ الذات المتعالية أو هو قائم بها غير خارج عنها البتة»[2].

المبحث الثالث: ارتباط الإنسان بالله تعالى من خلال أسمائه وصفاته

إنّ الإنسان بل جميع المخلوقات ترتبط بالله تعالى «من طريق صفاته الكريمة أي أنّ الصفات وسائط بين الذات وبين مصنوعاته، فالعلم والقدرة

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق:ص ١٩٠

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٦٤.

والرزق والنعمة التي عندنا بالترتيب تفيض عنه سبحانه بما أنّه عالم، قادر، رازق، منعم، بالترتيب، وجهلنا يرتفع بعلمه، وعجزنا بقدرته، وذلتنا بعزته، وفقرنا بغناه، وذنوبنا بعفوه و مغفرته، وإن شئت فقل بنظر آخر هو يقهرنا بقهره ويحدنا بلا محدوديته، وينهينا بلا نهايته، ويضعنا برفعته، ويذللنا بعزته، ويحكم فينا بما يشاء بملكه ـ بالضم ـ ويتصرف فينا كيف يشاء بملكه ـ بالكسر، فافهم ذلك. وهذا هو الذي نجري عليه بحسب الذوق المستفاد من الفطرة الصافية، فمن يسأل الله الغنى ليس يقول: يا مميت يا مذل أغنني، وإنّما يدعوه بأسمائه: الغني والعزيز والقادر مثلاً، والمريض الذي يتوجه إليه لشفاء مرضه يقول: يا شافي يا معافي يا رؤوف يا رحيم ارحمني واشفني، ولن يقول: يا مميت يا منتقم يا ذا البطش اشفني، وعلى هذا القياس. والقرآن الكريم يصدقنا في هذا السلوك والقضاء، وهو أصدق شاهد على صحة هذا النظر فتراه يذيل آياته الكريمة بما يناسب مضامين متونها من الأسماء الإلهية ويعلل ما يفرغه من الحقائق بذكر الاسم والاسمين من الأسماء بحسب ما يستدعيه المورد من ذلك. والقرآن هو الكتاب السماوي الوحيد الذي يستعمل الأسماء الإلهية في تقرير مقاصده، ويعلمنا علم الأسماء من بين ما بلغنا من الكتب السماوية المنسوبة إلى الوحي»[1].

ومما تقدم تبين أنّ ارتباط الإنسان بالله تعالى بواسطة أسمائه، ويرتبط بأسمائه تعالى من خلال آثار هذه الأسماء الإلهية «المنتشرة في أقطار عالمنا المشهود، فآثار الجمال والجلال في هذا العالم هي التي تربطنا بأسماء

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٣.

جماله وجلاله من حياة وعلم وقدرة وعزة وعظمة وكبرياء، ثم الأسماء تنسبنا إلى الذات المتعالية التي تعتمد عليها قاطبة أجزاء العالم في استقلالها. وهذه الآثار التي عندنا من ناحية أسمائه تعالى مختلفة في أنفسها سعة وضيقاً، وهما بإزاء ما في مفاهيمها من العموم والخصوص فموهبة العلم التي عندنا تنشعب منها شعب السمع والبصر والخيال والتعقل مثلا، ثم هي والقدرة والحياة وغيرها تندرج تحت الرزق والإعطاء والإنعام والجود، ثم هي والعفو والمغفرة ونحوها تندرج تحت الرحمة العامة»[١].

ثم يشير العلاّمة إلى حقيقة مهمة وهي أنّ «ما بين نفس الأسماء سعة وضيقاً، وعموماً وخصوصاً على الترتيب الذي بين آثارها الموجودة في عالمنا فمنها خاصة، ومنها عامة، وخصوصها وعمومها بخصوص حقائقها الكاشفة عنها آثارها وعمومها، وتكشف عن كيفية النسب التي بين حقائقها النسب التي بين مفاهيمها فالعلم اسم خاص بالنسبة إلى الحي وعام بالنسبة إلى السميع، البصير، الشهيد، اللطيف، الخبير والرازق خاص بالنسبة إلى الرحمان، وعام بالنسبة إلى الشافي الناصر الهادي وعلى هذا القياس»[٢].

ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الآثار ليست آثاراً للاسم اللفظي الذي هو صوت مسموع عرضي قائم بمخارج الفم، بل صادرة من ناحية المعنى«وهذا المعنى أيضاً غير مؤثر بما أنّه صورة ذهنية خيالية مثلاً بالضرورة، فإنّها تمثل اللفظ، على أنّها فانية في المصداق الخارجي، على أنّ

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٤.

هذا المؤثر ـ كائناً ما كان ـ فهو مؤثر بوجوده العيني ومن المستحيل دخول مثل هذا الوجود في الذهن، فليس الاسم المزبور إلاّ اسماً خارجياً حقيقياً، وهو الذات مأخوذاً بوصف، فهو بعض مراتب الذات المقدسة. نعم هو أرفع المراتب وأعلاها، وهذا هو المراد من اسم الله الأعظم الوارد في الآثار»[1].

المبحث الرابع: في عدد الأسماء الحسنى

أشار العلاّمة إلى وجود اختلاف في عدد الأسماء الإلهية في القرآن الكريم وفي الروايات، حيث ذكر القرآن الكريم، مئة وسبعة وعشرين اسماً، في حين أنّ الروايات تفاوتت في عدد الأسماء الإلهية، وفي هذا البحث نتعرض لمعالجة العلامة الطباطبائي لهذا الاختلاف في عدد الأسماء الإلهية وكيفية الجمع بين ما ذكره القرآن الكريم وما ذكرته الروايات المختلفة أيضاً.

الأسماء الحسنى في القرآن الكريم

أشار العلاّمة إلى أنّ القرآن الكريم ذكر سبعة وعشرين اسماً لله تعالى، وهي:

ا ـ الإله، الأحد، الأول، الآخر، الأعلى، الأكرم، الأعلم. أرحم الراحمين، أحكم الحاكمين، أحسن الخالقين، أهل التقوى، أهل المغفرة، الأقرب الأبقى.

ب ـ البارئ، الباطن، البديع، البر، البصير.

(١) العلامة الطباطبائي، الرسائل التوحيدية: ص٥٩ رسالة الأسماء، فصل ٦.

ت ـ التواب.

ج ـ الجبار، الجامع.

ح ـ الحكيم، الحليم، الحي، الحق، الحميد، الحسيب، الحفيظ، الحفي.

خ ـ الخبير، الخالق، الخلاق، الخير، خير الماكرين، خير الرازقين، خير الفاصلين، خير الحاكمين، خير الفاتحين، خير الغافرين، خير الوارثين، خير الراحمين، خير المنزلين.

ذ ـ ذو العرش، ذو الطول، ذو الانتقام، ذو الفضل العظيم، ذو الرحمة، ذو القوة، ذو الجلال والإكرام، ذو المعارج.

ر ـ الرحمان، الرحيم، الرؤوف، الرب، رفيع الدرجات، الرزاق، الرقيب.

س ـ السميع، السلام، سريع الحساب، سريع العقاب.

ش ـ الشهيد، الشاكر، الشكور، شديد العقاب، شديد المحال.

ص ـ الصمد.

ظ ـ الظاهر.

ع ـ العليم، العزيز، العفو، العلي، العظيم، علام الغيوب، عالم الغيب والشهادة.

غ ـ الغني، الغفور، الغالب، غافر الذنب، الغفار.

ف ـ فالق الإصباح، فالق الحب والنوى، الفاطر، الفتاح.

ق ـ القوي، القدوس، القيوم، القاهر، القهار، القريب، القادر، القدير، قابل التوب، القائم على كل نفس بما كسبت.

ك ـ الكبير، الكريم، الكافي.

ل ـ اللطيف.

م ـ الملك، المؤمن، المهيمن، المتكبر، المصور، المجيد، المجيب، المبين المولى، المحيط، المقيت، المتعال، المحيي، المتين، المتقدر، المستعان، المبدئ مالك الملك.

ن ـ النصير، النور.

و ـ الوهاب، الواحد، الولي، الوالي، الواسع، الوكيل، الودود.

هـ ـ الهادي»[١].

الأسماء الحسنى في الروايات

قال العلاّمة: إلى أنّ الأسماء الحسنى الواردة في الروايات أكثر مما ذكر في القران الكريم، ففي بعض الروايات تسعة تسعين اسماً وفي بعضها ثلاثمائة وستين، ومن هذه الروايات:

عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى خلق اسما بالحروف غير متصوت، وباللفظ غير منطق، وبالشخص غير مجسد، وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ، منفي عنه الأقطار مبعد عنه الحدود، محجوب عنه حس كل متوهم مستتر غير مستور. فجعله كلمة تامة على أربعة أجزاء معاً، ليس منها واحداً قبل الآخر، فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها، وحجب واحداً منها وهو الاسم المكنون،

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٧.

والمخزون فهذه الأسماء التي ظهرت، فالظاهر هو الله تبارك وتعالى، وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان، فذلك اثنا عشر ركناً، ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً، فعلاً منسوباً إليها: فهو الرحمان، الرحيم، الملك، القدوس، الخالق البارئ، المصور، الحي، القيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم، العليم، الخبير، السميع، الحكيم، العزيز، الجبار، المتكبر، العلي، العظيم، المقتدر، القادر، السلام، المؤمن، المهيمن، البارئ، المنشئ، البديع، الرفيع، الجليل، الكريم، الرازق، المحيي، المميت، الباعث، الوارث. فهذه الأسماء وما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاثمائة وستين اسماً، فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة، وهذه الأسماء الثلاثة أركان، وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة، وذلك قوله عز وجل: ﴿قُلِ ادْعُواْ اللَّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَـنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾[1].

وعن سليمان بن مهران، عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين بن علي، عن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إن لله تبارك و تعالى تسعة وتسعين اسما، مائة إلاّ واحداً، من أحصاها دخل الجنة، وهي: الله، الإله، الواحد، الأحد، الصمد، الأول...»[2].

والمراد بقوله: «من أحصاها دخل الجنة» «الإيمان باتصافه تعالى بجميع ما تدل عليه تلك الأسماء، بحيث لا يشذ عنها شاذ»[3].

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق:ص١١٩

(٢) التوحيد، الشيخ الصدوق:ص ١٩٤

(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي، : ج٨ ص٣٥٩.

و«أخرج البخاري ومسلم وأحمد والترمذي، عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: إنّ لله تسعة وتسعين اسما مائة إلاّ واحداً من أحصاها دخل الجنة»[١].

و«هناك روايات أخرى تدل على كون أسمائه تعالى أكثر من تسعة وتسعين. وفي الأدعية المأثورة عن النبي ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام شيء كثير من أسماء الله، غير ما ورد منها في القرآن وأحصى في روايات الإحصاء»[٢].

معالجة العلامة للاختلاف في عدد الأسماء الحسنى

أشار العلاّمة إلى عدم وجود الدليل ـ لا في القرآن الكريم ولا في الروايات على تعين عدد للأسماء الحسنى بل ظاهر «قوله: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾ [طه: ٨] وقوله: ﴿وَلِلّه الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] وقوله: ﴿لَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [الحشر: ٢٤] وأمثالها من الآيات أنّ كل اسم في الوجود هو أحسن الأسماء في معناها فهو له تعالى، فلا تتحدد أسماؤه الحسنى بمحدد»[٣].

---

(١) صحيح البخاري، البخاري: ج ٣ ص ١٨٥؛ صحيح مسلم، مسلم النيسابوري: ج ٨ ص٦٣؛ مسند احمد، الإمام احمد بن حنبل: ج٢ ص ٢٥٨؛ سنن الترمذي، الترمذي: ج٥ ص؛ انظر١٩١

(٢):العلامة الطباطبائي الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي. : ج٨ ص٣٦٣.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٦.

كيفية إطلاق أسمائه تعالى على غيره من المخلوقات

قال العلاّمة: «إنّ ظاهر قوله: ﴿وَلِلّه الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾ و ﴿لَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾ أنّ معاني هذه الأسماء له تعالى حقيقة وعلى نحو الأصالة، ولغيره تعالى بالتبع، فهو المالك لها حقيقة، وليس لغيره إلاّ ما ملكه الله من ذلك، وهو مع ذلك مالك لما ملكه غيره لم يخرج عن ملكه بالتمليك، فله سبحانه حقيقة العلم مثلاً وليس لغيره منه إلاّ ما وهبه له، وهو مع ذلك له لم يخرج من ملكه وسلطانه»[1].

أما الدليل على الاشتراك المعنوي في إطلاق الأسماء والصفات على الله تعالى، وعلى غيره هو «ما ورد من أسمائه تعالى بصيغة أفعل التفضيل، كالأعلى والأكرم فإنّ صيغة التفضيل تدل بظاهرها على اشتراك المفضل والمفضل عليه في أصل المعنى، وكذا ما ورد بنحو الإضافة كخير الحاكمين وخير الرازقين وأحسن الخالقين، لظهوره في الاشتراك»[2].

المبحث الخامس: الاسم الأعظم

أشار العلاّمة إلى أنّ الناس يتصورون أنّ الاسم الأعظم هو «اسم لفظي من أسماء الله سبحانه إذا دعي به استجيب، ولا يشذ من أثره شيء، غير أنّهم لما لم يجدوا هذه الخاصة في شيء من الأسماء الحسنى المعروفة، ولا في لفظ الجلالة اعتقدوا أنّه مؤلف من حروف مجهولة تأليفاً، مجهولاً لنا لو عثرنا عليه أخضعنا لإرادتنا كل شيء. وفي مزعمة أصحاب العزائم

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٨.
(٢) المصدر السابق:: ج٨ ص٣٥٨.

والدعوات أنّ له لفظاً يدل عليه بطبعه، لا بالوضع اللغوي، غير أنّ حروفه وتأليفها تختلف باختلاف الحوائج والمطالب، ولهم في الحصول عليه طرق خاصة يستخرجون بها حروفاً أولاً ثم يؤلفونها ويدعون بها على ما نعرفه من راجع فنهم. وفي بعض الروايات الواردة إشعار ما بذلك، كما ورد أن «بسم الله الرحمن الرحيم» أقرب إلى اسم الله الأعظم من بياض العين إلى سوادها، وما ورد أنّه في آية الكرسي وأول سورة آل عمران، وما ورد أنّ حروفه متفرقة في سورة الحمد يعرفها الإمام وإذا شاء ألفها ودعى بها فاستجيب له. وما ورد أن آصف بن برخيا وزير سليمان دعا بما عنده من حروف اسم الله الأعظم فأحضر عرش ملكة سبأ عند سليمان في أقل من طرفة عين، وما ورد أنّ الاسم الأعظم على ثلاث وسبعين حرفاً، قسم الله بين أنبيائه اثنتين وسبعين منها، واستأثر واحدة منها عنده في علم الغيب، إلى غير ذلك من الروايات المشعرة بأنّ له تأليفا لفظياً»[١].

إلاّ أنّ هذا توهم باطل وغير صحيح؛ لأنّ التأثير الحقيقي يدور مدار وجود الأشياء قوة وضعفاً مع المسانخة بين الأثر والمؤثر، وهذا ما لا يمكن تحققه من الاسم اللفظي، لأنّه إن أخذناه من جهة لفظه فقط، فهو مجموعة أصوات مسموعة، وهي عرض من مقولة الكيف المسموع، وإن أخذناه من «جهة معناه المتصور، كان صورة ذهنية لا أثر لها من حيث نفسها في شيء البتة، ومن المستحيل أن يكون صوت أوجدناه من طريق الحنجرة أو صورة خيالية نصورها في ذهننا بحيث يقهر بوجوده وجود كل شيء، ويتصرف

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٤.

فيما نريده على ما نريده فيقلب السماء أرضاً والأرض سماء، ويحوّل الدنيا إلى الآخرة وبالعكس وهكذا، وهو في نفسه معلول لإرادتنا»[١].

وعلى هذا الأساس يتبين أنّ مؤثرية الأسماء الإلهية ـ لاسيما الاسم الأعظم ـ وكونها وسائل لنزول الفيض من الذات الإلهية في هذا العالم، إنّما يكون تأثيرها «بحقائقها لا بالألفاظ الدالة في لغة كذا عليها، ولا بمعانيها المفهومة من ألفاظها المتصورة في الأذهان، ومعنى ذلك أنّ الله سبحانه هو الفاعل الموجد لكل شيء بما له من الصفة الكريمة المناسبة له التي يحويها الاسم المناسب، لا تأثير اللفظ أو صورة مفهومة في الذهن أو حقيقة أخرى غير الذات المتعالية»[٢].

فالله تعالى حينما وعد بإجابة من دعاه، كما في قوله ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[٣] فإنّه يتوقف على دعاء وطلب حقيقي، وأن يكون الداعي طالباً منه تعالى لا من غيره، فمن انقطع عن كل سبب واتصل بربه لحاجة من حوائجه، «فقد اتصل بحقيقة الاسم المناسب لحاجته فيؤثر الاسم بحقيقته ويستجاب له، وذلك حقيقة الدعاء بالاسم، فعلى حسب حال الاسم الذي انقطع إليه الداعي يكون حال التأثير خصوصاً وعموماً، ولو كان هذا الاسم هو الاسم الأعظم انقاد لحقيقته كل شيء واستجيب للداعي به دعاؤه على الإطلاق. وعلى هذا يجب أن يحمل ما ورد من الروايات والأدعية في هذا الباب، دون الاسم اللفظي أو مفهومه»[٤].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٦.

(٣) البقرة: ١٨٦.

(٤) بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار: ص ٢٢٨؛ انظر الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٦٦.

أما كيفية تعليم الله تعالى اسماً من أسمائه أو شيئاً من الاسم الأعظم لنبي من أنبيائه أو عبداً من عباده، فهو يتم من خلال فتح الله تعالى لذلك النبي أو العبد «طريق الانقطاع إليه تعالى باسمه ذلك في دعائه ومسألته، فإن كان هناك اسم لفظي وله معنى مفهوم، فإنّما ذلك لأجل أنّ الألفاظ ومعانيها وسائل وأسباب تحفظ بها الحقائق نوعاً من الحفظ»(١).

الاسم الأعظم في الروايات

أشار العلاّمة إلى وجود عدد وافر من الروايات في مقام بيان المراد من الاسم الأعظم، ومن هذه الروايات:

١ـ في البصائر بإسناده عن الباقر عليه السلام قال: «إنّ اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً، وإنّما عند آصف منها حرف واحد»(٢).

٢ـ عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال «إنّ اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفا، وإنّما كان عند آصف منها حرف واحد، فتكلم به فخسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس، ثم تناول السرير يده، ثم «عادت الأرض كما كانت أسرع من طرفة عين، وعندنا نحن من الاسم اثنان وسبعون حرفاً، وحرف عند الله استأثر به في علم الغيب عنده، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»(٣).

٣ـ عن أبى عبد الله عليه السلام قال «إنّ الله عز وجل جعل اسمه الأعظم على

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٦.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٦.
(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٦.

ثلاثة وسبعين حرفاً، فأعطى آدم منها خمسة وعشرين حرفاً، وأعطى نوحا منها خمسة عشر حرفاً، وأعطى منها إبراهيم ثمانية أحرف، وأعطى موسى منها أربعة أحرف، وأعطى عيسى منها حرفين، وكان يحيى بهما الموتى ويبرئي بهما الأكمه والأبرص، وأعطى محمداً اثنين وسبعين حرفاً، واحتجب حرفاً لئلا يعلم ما في نفسه ويعلم ما في نفس غيره»[(١)].

قال العلاّمة: «وفي مساق الروايتين بعض روايات أخر، ولا ينبغي أن يرتاب في أنّ كونه مفرقاً إلى ثلاث وسبعين حرفا، أو مؤلفاً من حروف لا يستلزم كونه بحقيقة مؤلفاً من حروف الهجاء، كما تقدمت الإشارة إليه، وفي الروايتين دلالة على ذلك فإنّه يعد الاسم وهو واحد، ثم يفرق حروفه بين الأنبياء ويستثني واحداً، ولو كان من قبيل الأسماء اللفظية الدالة بمجموع حروفه على معنى واحد لم ينفع أحداً منهم عليهم السلام ما أعطيه شيئاً البتة»[(٢)].

المبحث السادس: البحث في توقيفية أسمائه تعالى وعدمها

المقصود من توقيفية أسمائه تعالى هو عدم جواز إطلاق أي اسم على الله تعالى ما لم يرد في الكتاب والسنة الصحيحة، سواء كان الإطلاق من خلال الدعاء أو الوصف أو الإخبار.

وقد أشار العلاّمة إلى عدم وجود دليل يدل على توقيفية أسمائه تعالى.

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢٨؛انظر الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٦

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٦.

دليل القائلين بتوقيفية أسمائه تعالى

إنّ دليل القائلين بتوقيفية أسمائه تعالى هو «قوله تعالى ﴿وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[1] وقد ذكر العلاّمة أنّ هذا الاستدلال مبني على:

١ـ ان اللام في قوله تعالى: ﴿وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ﴾ للعهد، والعهد هو الإشارة إلى ما ورد من الأسماء الإلهية في النصوص القرآنية والروائية.

٢ـ إنّ المراد بالإلحاد في الآية المباركة: ﴿وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ﴾ «هو التعدي إلى غير ما ورد من أسمائه من طريق السمع»[2].

مناقشة العلامة

أما الأمر الأول الذي استدل به ـ وهو كون اللام للعهد ـ فالمناقشة فيه أنّ لا دليل على ذلك، بل الظاهر أنّ اللام في الآية للاستغراق وقد جيء بلفظ الجلالة «ولله الأسماء» لأجل إفادة حصر «أنّ كل اسم أحسن في الوجود فهو لله سبحانه لا يشاركه فيه أحد، وإذ كان الله سبحانه ينسب بعض هذه المعاني إلى غيره ويسميه به، كالعلم الحياة والخلق والرحمة فالمراد بكونها لله كون حقيقتها له وحده لا شريك له. وظاهر الآيات بل نص بعضها يؤيد هذا المعنى كقوله: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلّهِ جَمِيعاً﴾ [البقرة: ١٦٥] وقوله: ﴿فَإِنَّ العِزَّةَ

(١) الأعراف: ١٨٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٨.

للّه جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٣٩] وقوله: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقوله: ﴿هُوَ الْحَيُّ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ [المؤمن: ٦٦] فلله سبحانه حقيقة كل اسم أحسن لا يشاركه غيره إلا بما ملكهم منه كيفما أراد وشاء. ويؤيد هذا المعنى ظاهر كلامه أينما ذكر أسماءه في القرآن، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾ [طه: ٨] وقوله: ﴿قُلِ ادْعُواْ اللَّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾ [أسرى: ١١٠] وقوله: ﴿لَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [الحشر: ٢٤] فظاهر الآيات جميعاً كون حقيقة كل اسم أحسن لله سبحانه وحده»[1].

«وأما ما ورد مستفيضاً مما رواه الفريقان عن النبي صلى الله عليه وآله إنّ لله تسعة وتسعين اسماً، مائة إلا واحداً من أحصاها دخل اللجنة أو ما يقرب من هذا اللفظ فلا دلالة فيها على التوقيف»[2].

أما الأمر الثاني الذي استدل به على التوقيف ـ وهو أنّ التعدي بالأسماء إلى غير ما ورد في الكتاب والسنة، يعد من الإلحاد ـ فالمناقشة فيه هو «أنّ الإلحاد هو التطرف والميل إلى أحد الجانبين، ومنه لحد القبر لكونه في جانبه بخلاف الضريح الذي في الوسط»[3].

ومن الواضح أنّ الإلحاد في تسمية الله تعالى هو تسميته بما لا يجوز وصفه تعالى به لتضمنها وجود نقص فيها، من قبيل الشجاع والعفيف فهي

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٢٤٣.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٩.
(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٤٥.

وإن كانت من الأسماء الحسنة «لكنهما لا يليقان بساحة قدسه لانبائهما عن خصوصية جسمانية لا يمكن سلبها عنهما، ولو أمكن لم يكن مانع عن إطلاقهما عليه، كالجواد والعدل والرحيم. فكون اسم ما من أسمائه تعالى أحسن الأسماء أن يدل على معنى كمالي غير مخالط لنقص أو عدم، مخالطة لا يمكن معها تحرير المعنى من ذلك النقص والعدم وتصفيته، وذلك في كل ما يستلزم حاجة أو عدماً وفقداً كالأجسام والجسمانيات والأفعال المستقبحة أو المستشنعة، والمعاني العدمية فهذه الأسماء بأجمعها محصول لغاتنا لم نضعها إلاّ لمصاديقها فينا التي لا تخلو عن شوب الحاجة والنقص، غير أنّ منها ما لا يمكن سلب جهات الحاجة والنقص عنها، كالجسم واللون والمقدار وغيرها»[١].

أما الدليل على جواز تسمية الله تعالى بالأسماء التي تدل على الكمال أو الأسماء التي تنزه عن شوب النقص والحاجة كالعلم والحياة والقدرة، فهو لأجل أنّ «العلم فينا الإحاطة بالشيء من طريق أخذ صورته من الخارج بوسائل مادية، والقدرة فينا المنشأية للفعل بكيفية مادية موجودة لعضلاتنا، والحياة كوننا بحيث نعلم ونقدر بما لنا من وسائل العلم والقدرة، فهذه لا تليق بساحة قدسه، غير أنا إذا جردنا معانيها عن خصوصيات المادة عاد العلم وهو الإحاطة بالشيء بحضوره عنده، والقدرة هي المنشأية للشيء بإيجاده، والحياة كون الشيء بحيث يعلم ويقدر، وهذه لا مانع من إطلاقها عليه؛ لأنّها معان كمالية خالية عن جهات النقص والحاجة، وقد دّل العقل

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٤٢.

والنقل أنّ كل صفة كمالية فهي له تعالى، وهو المفيض لها على غيره من غير مثال سابق فهو تعالى عالم قادر حي، لكن لا كعلمنا وقدرتنا وحياتنا بل بما يليق بساحة قدسه من حقيقة هذه المعاني الكمالية مجردة عن النقائص»[١].

وفي ختام هذا البحث، قال العلاّمة: «إنّ الاحتياط في الدين يقتضي الاقتصار في التسمية بما ورد من طريق السمع»[٢].

الجهة الخامسة: في القضاء والقدر

تمهيد:

تعدّ مسألة القضاء والقدر من المسائل العقائدية المهمة، والتي أخذت حيّزاً هاماً من الأبحاث الكلامية والفلسفية في الفكر الإسلامي، لما يكتنفها من الغموض، بحيث تحولت هذه المسألة إلى معضلة علمية كبيرة في الفكر الإسلامي، لما تكتسبه من التعقيد والغموض الذي يعود إلى الخطإ والالتباس، نتيجة إشكالية التعارض بين حرية الإنسان وبين الإيمان بالقضاء والقدر.

ومما يكشف عن ذلك ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في جوابه لذلك السائل الذي سأله بقوله: «يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر، قال عليه السلام: بحر عميق فلا تلجه، قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر، قال عليه السلام: «طريق مظلم فلا تسلكه وسر الله فلا تكلفه، قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أما إذا أبيت فإنّي سائلك، أخبرني أكانت رحمة الله للعباد

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٤٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٣٥٩.

قبل أعمال العباد أم كانت أعمال العباد قبل رحمة الله؟! قال: فقال له الرجل: بل كانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قوموا فسلموا على أخيكم فقد أسلم وقد كان كافراً، قال: وانطلق الرجل غير بعيد، ثم انصرف إليه فقال له: يا أمير المؤمنين أبالمشية الأولى نقوم ونقعد ونقبض ونبسط؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: وإنّك لبعد في المشية»[١].

وإلى هذه الحقيقة أشار العلاّمة الطباطبائي بقوله: «ليعلم أنّ من أقدم المباحث التي وقعت في الإسلام مورداً للنقض والإبرام، وتشاغبت فيه الأنظار مسألة الكلام ومسألة القضاء والقدر، وإذ صوروا معنى القضاء والقدر واستنتجوا نتيجته فإذا هي أنّ الإرادة الإلهية الأزلية تعلقت بكل شيء من العالم فلا شيء من العالم موجوداً على وصف الإمكان، بل إن كان موجودا فبالضرورة، لتعلق الإرادة بها واستحالة تخلف مراده تعالى عن إرادته، وإن كان معدوماً فبالامتناع، لعدم تعلق الإرادة بها وإلاّ لكانت موجودة، وإذا اطردت هذه القاعدة في الموجودات وقع الإشكال في الأفعال الاختيارية الصادرة منّا، فإنّا نرى في بادي النظر أنّ نسبة هذه الأفعال وجوداً وعدماً إلينا متساوية، وإنّما يتعين واحد من الجانبين بتعلق الإرادة به بعد اختيار ذلك الجانب فأفعالنا اختيارية، والإرادة مؤثرة في تحققه سبب في إيجاده، ولكن، فرض تعلق الإرادة الإلهية الأزلية المستحيلة التخلف بالفعل يبطل اختيارية الفعل أولاً، وتأثير إرادتنا في وجود الفعل ثانياً»[٢].

---

(١) الصدوق، التوحيد: ص٣٦٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٩٧.

المبحث الأول: القضاء والقدر في اللغة والاصطلاح

القضاء لغة: هو فصل الأمر والفراغ منه.

قال الراغب الأصفهاني: «القضاء فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً وكل واحد منهما على وجهين: إلهي وبشري. فمن القول الإلهي قوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ أي أمر بذلك وقال: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ فهذا قضاء بالأعلام والفصل في الحكم أي أعلمناهم وأوحينا إليهم وحياً جزماً، وعلى هذا ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلاء مَقْطُوعٌ﴾ ومن الفعل الإلهي قوله ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ﴾ وقوله: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ إشارة إلى إيجاده الإبداعي والفراغ منه نحو ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ وقوله ﴿وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ أي لفصل، ومن القول البشري نحو قضى الحاكم بكذ»[1].

وقال ابن فارس: «القضاء أصل صحيح يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال الله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ أي أحكم خلقهن... إلى أن قال: والقضاء الحكم، قال الله سبحانه في ذكر من قال: (فاقض ما أنت قاض) أي أصنع وأحكم، ولذلك سمي القاضي قاضيا لأنه يحكم الأحكام وينفذها، وسميت المنية قضاء لأنّه أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق»[2].

---

(١) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ص٤٠٦.

(٢) ابن فارس، المقاييس: ج٥ ص٩٩.

ومن مجموع كلمات اللغويين يتضح أنّ القضاء هو الإحكام والاتقان بحيث يصير حكماً شيئاً جازماً لا يتغير ولا يتبدل، سواء كان قولاً أو فعلاً[(١)].

القدر لغة:

«القدر هو هندسة الشيء وحد وجوده»[(٢)].

قال الراغب الأصفهاني: «القدر والتقدير تبيين كمية الشيء يقال قدرته وقدرته وقدره بالشديد: أعطاه القدرة، فتقدير الأشياء على وجهين: أحدهما، بإعطاء القدرة.

والثاني، بأن يجعلها على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسب ما اقتضت الحكمة ثم قال: إنّ فعل الله تعالى ضربان: ضرب أوجده بالفعل، ومعنى إيجاده بالفعل أنّه أبدعه كاملاً دفعة واحدة لا تعتريه الزيادة والنقصان إلى أن يشاء أن يفنيه أو يبدله كالسماوات وما فيها. ومنها ما جعل أصوله موجودة بالفعل وأجزاءه بالقوة وقدره على وجه لا يتأتى منه غير ما قدره فيه كتقديره في النواة أن ينبت منها النخل دون التفاح والزيتون، وتقدير مني الإنسان أن يكون منه الإنسان دون سائر الحيوانات وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ وقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾. وقوله: ﴿مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ﴾»[(٣)]

وقال ابن منظور: «القدر والقدر القضاء والحكم، وهو ما يقدره الله عز

(١) انظر الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٩ ص١٠٢.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٩ ص١٠١.
(٣) الراغب الأصفهاني، المفردات: ص٣٩٥.

وجل من القضاء ويحكم به من الأمور. قال الله عز وجل: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ أي الحكم، كما قال تعالى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾»[١].

وقال الطريحي في مجمع البحرين:«والقدر: ما يقدره الله من القضاء»[٢].

المعنى الاصطلاحي للقضاء والقدر

لا يختلف المعنى اللغوي للقضاء والقدر عمّا عليه من المعنى اللغوي كما هو واضح من موارد استعمالهما في القرآن وروايات أهل البيت عليهم السلام «قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١] وظاهره أنّ القدر ملازم للإنزال من الخزائن الموجودة عنده تعالى، وأما نفس الخزائن وهي من إبداعه تعالى لا محالة، فهي غير مقدرة بهذا القدر الذي يلازم الإنزال، والإنزال إصداره إلى هذا العالم المشهود، كما يفيده قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ [الحديد: ٢٥] وقوله: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنْ الأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ [الزمر: ٦] ويؤيد ذلك ما ورد من تفسير القدر بمثل العرض والطول وسائر الحدود والخصوصيات الطبيعية الجسمانية»[٣] كما هو الروايات الآتية.

فعند ملاحظة ما ورد من نصوص قرآنية وروائية نجد أنّها استعملت القضاء، بمعنى البت والإمضاء الذي لا مرد له.

قال العلاّمة في القدر: «هو ما يلحق الشيء من كمية أو حد في صفاته

---

(١) ابن منظور، لسان العرب: ج٥ص٧٤.

(٢) الطريحي، مجمع البحرين:ج٣ص٤٦٨

(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٩ص٩١

وآثاره. والتقدير تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعييناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة، كما أنّ الخياط يقدر ما يخيطه من اللباس على الثوب الذي بين يديه ثم يخيط على ما قدر، والبناء يقدر ما يريده من البناء على القاعة من الأرض على حسب ما تسعه وتعين عليه الأسباب والأدوات الموجودة عنده، ثم يبني البناء على طبق ما قدر لأسباب متجددة توجب عليه ذلك، فالتقدير بالنسبة إلى الشيء المقدر كالقالب الذي يقلب به الشيء فيحد به الشيء بحد أو حدود لا يتعداها. وإذا أخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقياً انطبق على الحدود التي تلحق الموجودات المادية من ناحية عللها الناقصة، بما لها من الصور العلمية في النشأة التي فوقها، فإنّ لكل واحدة من العلل الناقصة بما فيها من الحيثيات المختلفة أثراً في المعلول يخصص إطلاقه في صفته وأثره. فإذا تمّ التخصيص بتمام العلة التامة حصل له التعين والتشخص بالوجود الذي تقتضيه العلة التامة. فللإنسان ـ مثلاً ـ خاصة الرؤية، لكن لا بكل وجوده، بل من طريق بدنه، ولا ببدنه كله، بل بعضو منه مستقر في وجهه، فلا يرى إلاّ ما يواجهه، ولا كل ما يواجهه، بل الجسم، ولا كل جسم، بل الكثيف من الأجسام ذا اللون، ولا نفس الجسم، بل سطحه، ولا كل سطوحه، بل السطح المحاذي، ولا في كل وضع ولا في كل حال، ولا في كل مكان ولا في كل زمان، فلئن أحصيت الشرائط الحافة حول رؤية واحدة شخصية ألفيت جماً غفيراً لا يحيط به الإحصاء، وما هي إلاّ حدود ألحقها بها العلل الناقصة التي تحد الرؤية المذكورة بما تضع فيها من أثر ومنها ما يمنعه الموانع من التأثير. وهذه الحدود جهات وجودية تلازمها سلوب كما تبين آنفاً، ولها

صور علمية في نشأة المثال التي فوق نشأة المادة تتقدر بها صفات الأشياء وآثارها، فلا سبيل لشيء منها إلاّ إلى صفة أو أثر، هداه إليه التقدير»[1].

وهكذا الأمر بالنسبة لمعنى القدر حيث استعمل في القرآن والرواية بمعنى مساوق للمعنى اللغوي.

قال العلامة الطباطبائي: «وهذا القدر هو الذي بسببه يتعين الشيء ويتميز من غيره، ففي زيد مثلاً شيء به يتميز من عمرو، وغيره من أفراد الإنسان، ويتميز من الفرس والبقر والأرض والسماء، ويجوز لنا به ان نقول ليس هو بعمرو ولا بالفرس والبقر والأرض والسماء ولولا هذا الحد لكان هو هي وارتفع التميز. وكذلك ما عنده من القوى والآثار والأعمال محدودة مقدرة، فليس أبصاره مثلاً أبصاراً مطلقاً في كل حال وفي كل زمان وفي كل مكان ولكل شيء وبكل عضو مثلاً بل أبصار في حال وزمان ومكان خاص ولشيء خاص وبعضو خاص وعلى شرائط خاصة، ولو كان أبصاراً مطلقا لأحاط بكل أبصار خاص، وكان الجميع له ونظيره الكلام في سائر ما يعود إليه، من خصائص وجوده وتوابعه، فافهم ذلك. ومن هنا يظهر إنّ القدر خصوصية وجود الشيء وكيفية خلقته كما يستفاد أيضاً من قوله تعالى: ﴿**الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى**﴾ [الاعلى: ٣] وقوله: ﴿**الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ [طه: ٥٠]»[2].

وفي نهاية الحكمة يقول العلاّمة: «وأما القدر: فهو ما يلحق الشيء من

---

(١) العلامة الطبطبائي، نهاية الحكمة: ص٢٩٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٢ ص١٤٤.

كمية أو حد في صفاته وآثاره. والتقدير تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعييناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة، كما أنّ الخياط يقدر ما يخيطه من اللباس على الثوب الذي بين يديه، ثم يخيط على ما قدر، والبناء يقدر ما يريده من البناء على القاعة من الأرض على حسب ما تسعه وتعين عليه الأسباب والأدوات الموجودة عنده، ثم يبني البناء على طبق ما قدر لأسباب متجددة توجب عليه ذلك، فالتقدير بالنسبة إلى الشيء المقدر كالقالب الذي يقلب به الشيء فيحد به الشيء بحد أو حدود لا يتعداه.»(١).

وهذا المعنى من القضاء والقدر يقره البحث العقلي «فإنّ الأمور التي لها علل مركبة من فاعل ومادة وشرائط ومعدات وموانع، فإنّ لكل منها تأثيراً في الشيء بما يسانخه، فهو كالقالب الذي يقلب به الشيء فيأخذ لنفسه هيئة قالبه وخصوصيته، وهذا هو قدره، ثم العلة التامة إذا اجتمعت أجزاؤه أعطته ضرورة الوجود»(٢).

وهذا واضحاً بناء على أنّ ثبوت قانون العليّة والمعلولية «وأن الموجود الممكن معلول له سبحانه إمّا بلا واسطة معها، وأنّ المعلول إذا نسب إلى علته التامة كان له منها الضرورة والوجوب، إذ ما لم يجب لم يوجد، وإذا لم ينسب إليها كان له الإمكان، سواء أخذ في نفسه ولم ينسب إلى شيء كالماهية الممكنة في ذاتها أو نسب إلى بعض أجزاء علته التامة فإنّه لو

(١) العلامة الطباطبائي: نهاية الحكمة: ص٣٥٨

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٩ ص٩٢

أوجب ضرورته ووجوبه كان علّة له تامة والمفروض خلافه. ولما كانت الضرورة هي تعين أحد الطرفين وخروج الشيء عن الإبهام كانت الضرورة المنبسطة على سلسلة الممكنات من حيث انتسابها إلى الواجب تعالى الموجب لكل منها في ظرفه الذي يخصه قضاء عاماً منه تعالى، كما أنّ الضرورة الخاصة بكل واحد منها قضاء خاص به منه، إذ لا نعنى بالقضاء إلاّ فصل الأمر وتعيينه عن الإبهام والتردد»[1].

ومن هنا يتضح أنّ القضاء من الصفات الإلهية الفعلية، لأنّه منتزع من الفعل من جهة نسبته إلى علته التامة الموجبة له

القضاء والقدر في الروايات

قال العلاّمة «والروايات في تأييد ما تقدم كثيرة جداً» منها:

١ـ عن هشام بن سالم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الله إذا أراد شيئاً قدره، فإذا قدره قضاه، فإذا قضاه أمضاه»[2].

٢ـ عن محمد بن إسحاق قال: قال أبو الحسن عليه السلام ليونس مولى علي بن يقطين: «يا يونس لا تتكلم بالقدر، قال: إنّي لا أتكلم بالقدر، ولكني أقول: لا يكون إلاّ ما أراد الله وشاء وقضى وقدر، فقال: ليس هكذا. أقول، ولكني أقول: لا يكون إلاّ ما شاء الله وأراد وقدر وقضى، ثم قال: أتدري ما المشية؟ فقال: لا، فقال: همه بالشيء، أو تدري ما أراد؟ قال: لا، قال: إتمامه على المشية، فقال: أو تدرى ما قدر؟ قال: لا، قال: هو الهندسة من الطول

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٣ ص٧٣.
(٢) المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي: ج١ ص ٢٤٣.

والعرض والبقاء، ثم قال: إنّ الله إذا شاء شيئاً أراده، وإذا أراده قدره، وإذا قدره قضاه، وإذا قضاه أمضاه، يا يونس إنّ القدرية لم يقولوا بقول الله: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ﴾ ولا قالوا بقول أهل الجنة: ﴿الْحَمْدُ للّه الَّذي هَدَانَا لهَـذَا وَمَا كُنَّا لنَهْتَديَ لَوْلا أَنْ هَـدَانَا اللّـهُ﴾ ولا قالوا بقول أهل النار: ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ﴾ ولا قالوا بقول إبليس: ﴿رَبِّ بمَآ أَغْوَيْتَني﴾ ولا قالوا بقول نوح: ﴿وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحي إنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُـمْ إن كَانَ اللَّهُ يُريدُ أَن يُغْويَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإلَيْه تُرْجَعُونَ﴾ ثم قال: قال الله: يا بن آدم بمشيتي كنت أنت الذي تشاء، وبقوتي أديت إلي فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، وجعلتك سمعياً بصيراً قوياً، فما أصابك من حسنة فمني، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وذلك لأنّي لا أسأل عما أفعل وهم يسألون ثم قال: قد نظمت لك كل شيء تريده»[1].

٣ـ عن يونس بن عبد الرحمن، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قلت: لا يكون إلاّ ما شاء الله وأراد وقضى؟ فقال: «لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى (قال:) قلت: فما معنى (شاء)؟ ـ قال: ابتداء الفعل، قلت: فما معنى (أراد)؟ قال: الثبوت عليه، قلت: فما معنى (قدر)؟ قال: تقدير الشيء من طوله وعرضه، قلت: فما معنى (قضى)؟ قال: إذا قضاه أمضاه، فذلك الذي لا مرد له»[2]

٤ـ عن معلى بن محمد، قال: سئل العالم عليه السلام كيف علم الله؟ قال: «علم،

(١) المصدر السابق، ص٢٤٤
(٢) المصدر السابق، ص٢٤٤.

وشاء، وأراد، وقدر، وقضى، وأبدى فأمضى ما قضى، وقضى ما قدر، وقدر ما أراد، فبعلمه كانت المشية، وبمشيته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء، فالعلم متقدم المشية والمشية ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء، فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء، فالعلم بالمعلوم قبل كونه، والمشية في المنشأ قبل عينه، والإرادة في المراد قبل قيامه، والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً وقياماً، والقضاء بالإمضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الأجسام المدركات بالحواس من ذي لون وريح ووزن وكيل، وما دب ودرج من إنس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس، فلله تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين له، فإذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء، والله يفعل ما يشاء، وبالعلم علم الأشياء قبل كونها، وبالمشية عرف صفاتها وحدودها وأنشأها قبل إظهارها وبالإرادة ميز أنفسها في ألوانها وصفاتها وحدودها، وبالتقدير قدر أوقاتها وعرف أولها وآخرها، وبالقضاء أبان للناس أماكنها ودلهم عليها، وبالإمضاء شرح عللها وأبان أمرها، وذلك التقدير العزيز العليم»[١].

٥ـ عن الإصبع بن نباته، قال: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام عدل من عند حائط مائل إلى حائط آخر، فقيل له، يا أمير المؤمنين أتفر من قضاء الله؟

---

(١) الشيخ الصدوق، التوحيد: ص ٣٣٤.

فقال:«أفر من قضاء الله إلى قدر الله عز وجل»[١]

«وذلك أنّ القدر لا يحتم المقدر، فمن المرجو أن لا يقع ما قدر، أمّا إذا كان القضاء فلا مدفع له، والروايات في المعاني المتقدمة كثيرة من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام»[٢].

قال العلاّمة الطباطبائي: «من هنا يظهر أنّ المراد بكل شيء في قوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٣] وقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩] وقوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨] وقوله: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠] الأشياء الواقعة في عالمنا المشهود، من الطبيعيات الواقعة تحت الخلق والتركيب، أو أن للتقدير مرتبتين: مرتبة تعم جميع ما سوى الله، وهي تحديد أصل الوجود بالإمكان والحاجة، وهذا يعم جميع الموجودات ما خلا الله سبحانه، قال تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء: ١٢٦] ومرتبة تخص عالمنا المشهود، وهي تحديد وجود الأشياء الموجودة فيه من حيث وجودها وآثار وجودها، وخصوصيات كونها بما أنّها متعلقة الوجود والآثار بأمور خارجة من العلل والشرائط، فيختلف وجودها وأحوالها باختلاف عللها وشرائطها، فهي مقلوبة بقوالب من داخل وخارج تعين لها من العرض والطول والشكل والهيئة وسائر الأحوال والأفعال ما يناسبها. فالتقدير يهدي هذا النوع من الموجودات إلى ما قدر لها في مسير وجودها، قال تعالى:

---

(١) المصدر السابق:٣٦٩

(٢) السيد الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج ١٣، ص ٧٥

﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: ٣] أي هدى ما خلقه إلى ما قدر له، ثم أتم ذلك بإمضاء القضاء، وفي معناه قوله في الإنسان: ﴿مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ [عبس: ٢٠] ويشير بقوله: ﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ إلى أنّ التقدير لا ينافي اختيارية أفعاله الاختيارية. وهذا النوع من القدر في نفسه غير القضاء الذي هو الحكم البتي منه تعالى بوجوده ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لاَ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ [الرعد: ٤١] فربما قدر ولم يعقبه القضاء كالقدر الذي يقتضيه بعض العلل والشرائط الخارجة ثم يبطل لمانع أو باستخلاف سبب آخر، قال تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩] وقال: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] وربما قدر وتبعه القضاء كما إذا قدر من جميع الجهات باجتماع جميع علله وشرائطه وارتفاع موانعه»[١]

المبحث الثاني: أقسام القضاء والقدر

أشار العلاّمة إلى أنّ للقضاء والقدر أقساماً متعددة، منها[٢]:

أولاً: القضاء والقدر التكوينيان: والمقصود بهما هو القضاء والقدر الواجبان إلى نظام الوجود والحقائق الكونية، وله أقسام:

١ـ التقدير العلمي: وهو عبارة عن تحديد كل خصوصيات وامتيازات الأشياء في علم الله تعالى قبل أن يخلق الخلق.

٢ـ القضاء العلمي: وهو عبارة عن علمه تعالى بضرورة وجود الأشياء

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٩ ص٩١.

(٢) انظر الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٣ ص٧٢ ـ ٧٣.

وتحققها أو عدم تحققها.

٣ـ التقدير العيني: وهو عبارة عن الخصوصيات التي تلحق بالشيء عند تحققه خارجاً بواسطة علله.

٤ـ القضاء العيني: وهو عبارة عن ضرورة وجود الشيء وتحققه عند وجود علته التامة.

وقد أشارت جملة من الآيات القرآنية إلى هذه الأقسام، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَى وَلا تَضَعُ إِلاَّ بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاَّ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾[١].

حيث دلت الآية المباركة على سبق علمه تعالى على تحقق الأشياء.

وقوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ﴾[٢] بمعنى أنّ كلّ شيء قد كتب في كتاب خاص.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[٣] وقوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[٤] حيث تدل على وجود تقدير خارجي عيني لكل شيء.

وقوله: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاء

---

(١) فاطر: ١٢.

(٢) القمر: ٥٣ ـ ٥٤.

(٣) القمر: ٥٠.

(٤) الحجر: ٢٢.

أَمْرَهَا﴾[١] وقوله: ﴿قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾[٢] حيث دلت على القضاء الخارجي العيني ونحوها من الآيات الأخرى الدالة على هذه الأقسام.

ثانياً: القضاء والقدر الشرعيان:

والمقصود بهما الأوامر والنواهي الإلهية الواردة في الكتاب والسنة، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾[٣] وقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[٤] وقوله: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٥].

وغيرها من الآيات المباركة الدالة على القضاء والقدر في مجال التشريع[٦].

المبحث الثالث: حل العلامة للإشكالات الواردة على القضاء والقدر

هنالك بعض الشبهات والإشكالات التي أثيرت أزاء عقيدة القضاء والقدر وهذه الإشكاليات:

الإشكالية الأولى: إشكالية الإرادة الأزلية لله تعالى واختيارية الإنسان

حيث ذهب البعض وهم الأشاعرة إلى أنّ الإيمان بأنّ الله تعالى قدراً

---

(١) فصلت: ١٣.

(٢)يوسف: ٤١.

(٣)الإسراء: ٢٣.

(٤) يونس: ٩٣.

(٥) الزمر: ٧٥.

(٦) انظر: الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٣ ص٧٣.

وقضاءً لكل شيء يلزم أن تكون «الإرادة الإلهية الأزلية تعلقت بكل شيء من العالم فلا شيء من العالم موجوداً على وصف الإمكان، بل إن كان موجودا فبالضرورة، لتعلق الإرادة بها واستحالة تخلف مرادة تعالى عن إرادته، وإن كان معدوماً فبالامتناع لعدم تعلق الإرادة بها وإلاّ لكانت موجودة، وإذا اطردت هذه القاعدة في الموجودات وقع الإشكال في الأفعال الاختيارية الصادرة منّا، فإنّا نرى في بادي النظر أنّ نسبة هذه الأفعال وجوداً وعدماً إلينا متساوية، وإنّما يتعين واحد من الجانبين بتعلق الإرادة به بعد اختيار ذلك الجانب فأفعالنا اختيارية، والإرادة مؤثرة في تحققه سبب في إيجاده، ولكن، فرض تعلق الإرادة الإلهية الأزلية المستحيلة التخلف بالفعل يبطل اختيارية الفعل أولاً، وتأثير إرادتنا في وجود الفعل ثانياً»[1].

وعلى هذا الأساس فلا معنى للتكليف، لعدم القدرة عليه، لأنّ العبد مجبوراً، وكذا لا معنى لإثابة المطيع لأنّه جزاف قبيح ولا معنى لعقاب العاصي بالجبر، لأنّه ظلم قبيح إلى غير ذلك من اللوازم الفاسدة.

وعلى هذا الضوء فقد التزم هؤلاء بالقول بأنّ «القدرة غير موجودة قبل الفعل، والحسن والقبح أمران غير واقعيين لا يلزم تقيد أفعاله تعالى بهما، بل كل ما يفعله فهو حسن ولا يتصف فعله تعالى بالقبح، فلا مانع هناك من الترجيح بلا مرجح، ولا من الإرادة الجزافية، ولا من التكليف بما لا يطاق، ولا من عقاب العاصي وإن لم يكن النقصان من قبله إلى غير ذلك من

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٩٧.

التوالي تعالى عن ذلك»[١].

جواب العلامة

سيأتي الجواب عن هذه الإشكالية بشكل مفصل في مبحث الجبر والاختيار، وسيتضح أنّ الإرادة الإلهية وإن تعلقت أزلياً بكل شيء بما فيها أفعال الإنسان، إلاّ أن هذا لا يعني كون الإنسان مجبوراً في أفعاله، بل غاية القول بالقضاء والقدر ينتج «الأشياء في نظام الإيجاد والخلقة على صفة الوجوب واللزوم، فكل موجود من الموجودات وكل حال من أحوال الموجود مقدرة محدودة عند الله سبحانه، معين له جميع ما هو معه من الوجود وأطواره وأحواله، لا يتخلف عنه ولا يختلف، ومن الواضح أنّ الضرورة والوجوب من شؤون العلّة، فإنّ العلة التامة هي التي إذا قيس إليها الشيء صار متصفاً بصفة الوجوب، وإذا قيس إلى غيرها، أي شيء كان لم يصر إلاّ متصفا بالإمكان، فانبساط القدر والقضاء في العالم هو سريان العلية التامة والمعلولية في العالم بتمامه وجميعه، وذلك لا ينافي سريان حكم القوة والإمكان في العام من جهة أخرى وبنظر آخر، فالفعل الاختياري الصادر عن الإنسان بإرادته إذا فرض منسوباً إلى جميع ما يحتاج إليه في وجوده، من علم وإرادة وأدوات صحيحة ومادة يتعلق بها الفعل وسائر الشرائط الزمانية والمكانية كان ضروري الوجود، وهو الذي تعلقت به الإرادة الإلهية الأزلية، لكن كون الفعل ضرورياً بالقياس إلى جميع أجزاء علته التامة، ومن جهتها لا يوجب كونه ضرورياً إذا قيس إلى بعض أجزاء

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٩٨.

علته التامة، كما إذا قيس الفعل إلى الفاعل دون بقية أجزاء علته التامة فإنّه لا يتجاوز حد الإمكان، ولا يبلغ البتة حد الوجوب، فلا معنى لما زعموه أنّ عموم القضاء وتعلق الإرادة الإلهية بالفعل يوجب زوال القدرة وارتفاع الاختيار، بل الإرادة الإلهية إنّما تعلقت بالفعل بجميع شؤونه وخصوصياته الوجودية ومنها ارتباطاته بعلله وشرائط وجوده، وبعبارة أخرى تعلقت الإرادة الإلهية بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً، بل من حيث أنّه فعل اختياري صادر من فاعل كذا في زمان كذا، ومكان كذا فإذن تأثير الإرادة الإلهية في الفعل يوجب كون لفعل اختيارياً وإلاّ تخلف متعلق الإرادة الإلهية عنها، فإذن تأثير الإرادة الإلهية في صيرورة الفعل ضرورياً يوجب كون الفعل اختياريا، أي كون الفعل ضرورياً بالنسبة إلى الإرادة الإلهية ممكناً اختيارياً بالنسبة إلى الرادة الإنسانية الفاعلية، فالإرادة في طول الإرادة وليست في عرضها حتى تتزاحما، ويلزم من تأثير الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الإنسانية، فظهر أنّ ملاك خطإ المجبرة فيما أخطأوا فيه عدم تمييزهم كيفية تعلق الإرادة الإلهية بالفعل، وعدم فرقهم بين الإرادتين الطوليتين وبين الإرادتين العرضيتين وحكمهم ببطلان تأثير إرادة العبد في الفعل لتعلق إرادة الله تعالى به»[(١)].

فكل معلول مستند إلى علته بحده الوجودي الذي له، فكما أنّ الفرد من الإنسان إنّما يستند إلى العلة الأولى بجميع حدوده الوجودية، من أب وأم وزمان ومكان وشكل وكم وكيف وعوامل أخر مادية، فكذلك فعل

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص١٠٠.

الإنسان إنّما يستند إلى العلة الأولى مأخوذاً بجميع خصوصياته الوجودية، فهذا الفعل إذا انتسب إلى العلة الأولى والإرادة الواجبة مثلا لا يخرجه ذلك عما هو عليه، ولا يوجب بطلان الإرادة الإنسانية مثلاً في التأثير، فإنّ الإرادة الواجبية إنّما تعلقت بالفعل الصادر من الإنسان عن إرادة واختيار، فلو كان هذا الفعل حين التحقق غير إرادي وغير اختياري لزم تخلف إرادته تعالى عن مراده وهو محال، فما ذهب إليه المجبرة من الأشاعرة من أنّ تعلق الإرادة الإلهية بالأفعال الإرادية يوجب بطلان تأثير الإرادة والاختيار فاسد جداً، فالحق الحقيق بالتصديق أنّ الأفعال الإنسانية لها نسبة إلى الفاعل ونسبة إلى الواجب، وإحدى النسبتين لا توجب بطلان الأخرى، لكونهما طوليتين لا عرضيتين»[١].

الإشكالية الثانية: إشكالية علية الله للأشياء واختيارية الإنسان

وحاصل هذه الإشكالية هو أنّ القول بالقدر لله تعالى للأشياء قبل خلقها، وأنّه عالك بكل شيء منذ الأزل من جهة، ومن جهة أخرى أنّ علمه تعالى بالأشياء لا يتخلف، فالله تعالى عالم بأفعال العباد قبل خلقها.

كل ذلك يلزم أن يكون الإنسان مجبوراً في أفعاله غير مختار، لأنّ الله تعالى كان يعلم منذ الأزل أنّ هذا الشخص سيرتكب هذا الذنب الفلاني في الوقت المعين، فحيث أنّ علم الله تعالى لا يتخلف عن معلومه، فلابد للإنسان أن يرتكب ذلك الذنب، ولا يستطيع أن يتخلف عنه، لأنّ تخلفه

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص١٠٩.

يعني تخلف علم الله عن الواقع وصيرورة علمه تعالى جهلاً، وهو مستحيل.

جواب العلامة

إنّ علم الله تعالى وإن كان علماً أزلياً قبل تحقق الفعل، إلاّ أنّه علم تابع وليس بمتبوع، بمعنى أنّ علمه تعالى تعلق بصدور فعل الإنسان بقيد أنّه فعل اختياري، فلو كان الإنسان مجبوراً على فعله، للزم تخلف علمه تعالى عن الواقع وإلى هذا المعنى أشارت عدة من روايات أهل البيت عليهم السلام منها:

عن صالح النيلي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: هل للعباد من الاستطاعة شيء؟ قال: فقال لي: «إذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالاستطاعة التي جعلها الله فيهم، قال: قلت وما هي؟ قال: الآلة مثل الزاني إذا زنى كان مستطيعا للزنا حين زنى، ولو أنّه ترك الزنا ولم يزن كان مستطيعا لتركه إذا ترك، قال: ثم قال: ليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعاً، قلت: فعلى ماذا يعذبه؟ قال: بالحجة البالغة والآلة التي ركب فيهم، إنّ الله لم يجبر أحداً على معصيته، ولا أراد ـ إرادة حتم ـ الكفر من أحد، ولكن حين كفر كان في إرادة الله أن يكفر، وهم في إرادة الله وفي علمه أن لا يصيروا إلى شيء من الخير، قلت: أراد منهم أن يكفروا؟ قال: ليس هكذا أقول ولكني أقول: علم أنّهم سيكفرون، فأراد الكفر لعلمه فيهم وليست هي إرادة حتم إنّما هي إرادة اختيار»[1].

وعن علي بن الحكم وعبد الله بن يزيد جميعاً، عن رجل من أهل البصرة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الاستطاعة، فقال: «أتستطيع أن تعمل ما لم يكون؟ قال: لا، قال: فتستطيع أن تنتهي عما قد كون؟ قال: لا، قال فقال له

(١) الكليني الكافي: ج١ ص١٦٢.

أبو عبد الله عليه السلام: فمتى أنت مستطيع؟ قال: لا أدري، قال: فقال له أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الله خلق خلقاً فجعل فيهم آلة الاستطاعة، ثم لم يفوض إليهم، فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل إذا فعلوا ذلك الفعل، فإذا لم يفعلوه في ملكه لم يكونوا مستطيعين أن يفعلوا فعلا لم يفعلوه، لأنّ الله عز وجل أعز من أن يضاده في ملكه أحد، قال البصري، فالناس مجبورون؟ قال: لو كانوا مجبورين كانوا معذورين، قال: ففوض إليهم قال: لا، قال: فما هم؟ قال: علم منهم فعلاً فجعل فيهم آلة الفعل فإذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين، قال البصري: أشهد أنّه الحق وأنّكم أهل بيت النبوة والرسالة»[1].

وعن إبراهيم بن عمر اليماني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله خلق الخلق فعلم ما هم صائرون إليه وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به، وما نهاهم عنه فقد جعل لهم السبيل إلى تركه ولا يكونون آخذين ولا تاركين إلا بإذن الله»[2]، وسيأتي مزيد توضيح في بحث الجبر والاختيار.

الجهة السادسة: في البداء

ويقع البحث في البداء ضمن المباحث التالية:

المبحث الأول: البداء في اللغة والروايات.

البداء لغة: على وزن نداء مشتق من الفعل (بدا) بمعنى ظهر أو بان أو تجلى[3].

---

(١) المصدر السابق:ص١٦٢.

(٢) المصدر السابق:ص١٦٢.

(٣) المصدر السابق:ص١٥٨.

قال الراغب الأصفهاني: «بدا الشيء بدواً وبداءً أي ظهر ظهوراً بيناً، قال الله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ * وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا﴾ ﴿فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا﴾»[١]..

قال ابن فارس: «بدا الشيء يبدو إذا ظهر فهو باد»[٢].

وعلى هذا الأساس فالبداء في اللغة يطلق على معنيين:

الأول: الظهور، الوضوح والتجلي.

الثاني: العلم والظهور بعد الجهل.

ومن الواضح أنّ البداء بالمعنى الثاني ـ وهو الظهور بعد الجهل ـ لا يمكن أن يطلق على الله تعالى، لاستلزامه الجهل على الله تعالى وهو محال عقلاً ونقلاً، ومرفوض من قبل الشيعة الإمامية جملة وتفصيلاً، وعلى هذا الأساس فإنّ البداء المنسوب إلى الله تعالى هو المعنى الأول، بمعنى ما هو مخفي على الناس لا عنه تعالى، لأنّه سبحانه محيط بكل شيء[٣]. إذن البداء هو الإظهار منه تعالى لا الظهور له.

تحرير محل النزاع في عقيدة البداء

قال العلاّمة الطباطبائي: إنّ البداء «هو ظهور أمر منه تعالى ثانياً، بعد ما كان الظاهر منه خلافاً أولاً، فهو محو الأول وإثبات الثاني، والله سبحانه عالم بهما جميعاً، وهذا مما لا يسع لذي لب إنكاره، فإنّ للأمور والحوادث

---

(١) الراغب الاصفهاني:ص٤٠.

(٢) ابن فارس، معجم مقييس اللغة: ج١ ص٢١٢.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص٣٨١.

وجوداً بحسب ما تقتضيه أسبابها الناقصة، من علة أو شرط أو مانع ربما تخلف عنه، ووجوداً بحسب ما تقتضيه، أسبابها وعللها التامة، وهو ثابت غير موقوف ولا متخلف ـ إلى أن قال: ـ وعلى أي حال ظهور أمر أو إرادة منه تعالى، بعد ما كان الظاهر خلافه واضح لا ينبغي الشك فيه»(١).

وفي موضع آخر قال: «والذي أحسب أنّ النزاع في ثبوت البداء، كما يظهر من أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام ونفيه كما، يظهر من غيرهم، نزاع لفظي، ولهذا لم نعقد لهذا البحث فصلاً مستقلا على ما هو دأب الكتاب، ومن الدليل على كون النزاع لفظياً استدلالهم على نفي البداء عنه تعالى بأنّه يستلزم التغير في علمه، مع أنّه لازم البداء بالمعنى الذي يفسر به البداء فينا، لا البداء بالمعنى الذي يفسره به الأخبار فيه تعالى»(٢).

بمعنى أنّ الأمر بيده تعالى، فيمكن أن يقدم وأن يؤخر وهذا يفند مزعمة اليهود الذين قالوا يد الله مغلولة، فالثابت هو البداء في مقام الفعل لا في مقام الذات، والمنفي هو البداء في مقام الذات، كما صرح به في بعض الأخبار السابقة.

المبحث الثاني: محل البداء من القضاء الإلهي

لكي يتضح محل البداء من القضاء الإلهي لابد من بيان مقدمة لبيان أقسام القضاء الإلهي.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي ، : ج١١ ص١٦٩

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي ، : ج١١ ص٣٨١.

أقسام القضاء الإلهي

عند مراجعة النصوص الروائية الواردة في باب القضاء والقدر نجد أنّها تكشف عن أنّ القضاء الإلهي على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: القضاء الذي لم يطلع عليه أحداً من خلقه

بمعنى أن لا يوجد أحد من الخلق اطّلع على هذا القسم من القضاء حتى نبينا صلى الله عليه وآله، ويسمى بالعلم المخزون الذي استأثر به لنفسه، والمعبر عنه باللوح المحفوظ تارة وبأم الكتاب أخرى، ومن الواضح أنّ هذا القسم من القضاء لا يقع فيه البداء، لأنّه تعالى عالم بجميع الأشياء منذ الأزل ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة، لا في الأرض ولا في السماء، وقد تقدم أنّ البداء هو إظهار ما خفي على الناس، وهذا القسم من القضاء لا يطّلع عليه أحد.

وقد أشارت جملة من الروايات إلى هذه الحقيقة وهو أنّ هذا القسم من القضاء لا يقع فيه البداء، وإنّما ينشأ منه البداء لا إنّه يقع فيه.

١ـ عن سليمان المروزي، قال سألت الرضا عليه السلام: هل رويت فيه من آبائك شيئاً؟ قال: نعم رويت عن أبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إنّ لله عز وجل علمين، علماً مخزوناً مكنونا لا يعلمه إلاّ هو، من ذلك يكون البداء، وعلماً علمه ملائكته ورسله، فالعلماء من أهل بيت نبينا يعلمونه، قال سليمان: أحب أن تنزعه لي من كتاب الله عز وجل، قال: قول الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وآله: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنتَ بِمَلُومٍ﴾ أراد هلاكهم ثم بدا لله تعالى، فقال: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ قال سليمان: زدني جعلت فداك، قال الرضا: لقد أخبرني أبي عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إنّ الله عز

وجل أوحى إلى نبي من أنبيائه أن أخبر فلاناً الملك: أنّي متوفيه إلى كذا وكذا، فأتاه ذلك النبي فأخبره، فدعا الملك وهو على سريره حتى سقط من السرير، وقال: يا رب أجلني حتى يشب طفلي وقضى أمري فأوحى الله عز وجل إلى ذلك النبي أنّ ائت فلاناً الملك فاعلم إني قد أنسيت في أجله وزدت في عمره إلى خمس عشره سنة، فقال ذلك النبي عليه السلام: يا رب إنك لتعلم أنّي لم أكذب قط، فأوحى الله عز وجل إليه: إنما أنت عبد مأمور فأبلغه ذلك والله لا يسئل عما يفعل، ثم التفت إلى سليمان فقال: أحسبك ضاهيت اليهود في هذا الباب، قال: أعوذ بالله من ذلك وما قالت اليهود قال: قالت اليهود: (يد الله مغلولة) يعنون: أنّ الله تعالى قد فرغ من الأمر فليس يحدث شيئاً، فقال الله عز وجل: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ﴾ ولقد سمعت قوماً سألوا أبي موسى بن جعفر عليه السلام عن البداء فقال: وما ينكر الناس من البداء وإن يقف الله قوماً يرجيهم لأمره، قال سليمان: الا تخبرني عن ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ في أي شيء أنزلت؟ قال: يا سليمان ليله القدر يقدر الله عز وجل فيها ما يكون من السنة إلى السنة من حياه أو موت أو خير أو شر أو رزق فما قدره في تلك الليلة فهو من المحتوم قال سليمان: الآن قد فهمت جعلت فداك فزدني، قال: يا سليمان: إنّ من الأمور أموراً موقوفه عند الله عز وجل يقدم منها ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء، يا سليمان إنّ علياً عليه السلام كان يقول: العلم علمان، فعلم علمه الله وملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فإنّه يكون ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء، قال سليمان للمأمون: يا

أمير المؤمنين لا أنكر بعد يومي هذا البداء ولا أكذب به إن شاء الله»[١]

٢ـ عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن لله علمين: علم مكنون مخزون، لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه»[٢].

القسم الثاني: القضاء الذي أخبر تعالى نبيه وملائكته بعدم وقوع البداء فيه

وهذا القسم من القضاء لا يقع فيه البداء أيضاً؛ لأنّه تعالى أخبر نبيه وملائكته وأوليائه بعدم وقوع البداء فيه، وهو سبحانه لا يكذب نفسه ورسله وملائكته وأوليائه، والفرق بين هذا القسم وسابقه، هو أنّ القسم الأول ينشأ منه البداء دون هذا القسم.

ومن الروايات التي أشارت إلى هذا القسم من القضاء:

١ـ عن الفضيل بن يسار، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من الأمور أمور محتومة كائنة لا محالة، ومن الأمور أمور موقوفة عند الله، يقدم فيها ما يشاء ويمحو ما يشاء، ويثبت منها ما يشاء، لم يطلع على ذلك أحداً يعني الموقوفة، فإمّا ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذب نفسه ولا نبيه ولا ملائكته»[٣]

٢ـ عن الرضا عليه السلام إنّ علياً عليه السلام كان يقول: «العلم علمان: فعلم علمه الله وملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله فإنّه يكون ولا يكذب نفسه ولا

---

(١) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا: ج ٢، ص ١٦٠.

(٢) الشيخ الكليني، الكافي: ج ١، ص ١٤٧.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج ١١ ص ٣٠.

ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون لم يطلع عليه أحدا من خلقه يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء، ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء، قال سليمان للمأمون: يا أمير المؤمنين لا أنكر بعد يومي هذا البداء ولا كذب به إن شاء الله»[١].

القسم الثالث: القضاء غير المحتوم

وهذا القسم من القضاء هو ما أخبر تعالى نبيه وملائكته بوقوع البداء في الخارج لا بنحو الحتم، وإنما يكون وقوعه معلقاً، وإلى هذا المعنى أشار إليه تعالى بقوله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ وقد دلت على ذلك عدة من النصوص الروائية منها:

١ـ عن الفضيل قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من الأمور أمور محتومة كائنة لا محالة، ومن الأمور أمور موقوفة عند الله، يقدم فيها ما يشاء ويمحو ما يشاء، ويثبت منها ما يشاء لم يطلع على ذلك أحدا يعنى الموقوفة، فاما ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذب نفسه ولا نبيه ولا ملائكته»[٢].

٢ـ عن الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بينا داود على نبينا وآله وعليه السلام جالس وعنده شاب رث الهيئة يكثر الجلوس عنده ويطيل الصمت، إذ أتاه ملك الموت فسلم عليه وأحدّ ملك الموت النظر إلى الشاب، فقال داود على نبينا وآله وعليه السلام: نظرت إلى هذا؟ فقال: نعم إنّي أمرت. بقبض روحه إلى سبعة أيام في هذا الموضع فرحمه داود، فقال: يا شاب هل

(١) الشيخ الصدوق، التوحيد:ص ٤٤٤.

(٢) محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي:ص٢١٧.

لك امرأة؟ قال: لا، وما تزوجت قط، قال داود: فأت فلانا ـ رجلاً كان عظيم القدر في بني إسرائيل ـ فقل له: إنّ داود يأمرك أن تزوجني ابنتك وتدخلها الليلة وخذ من النفقة ما تحتاج إليه، وكن عندها فإذا مضت سبعة أيام فوافني في هذا الموضع، فمضي الشاب برسالة داود على نبينا وآلة وعليه السلام، فزوجه الرجل ابنته وأدخلوها عليه، وأقام عندها سبعة أيام، ثم وافى داود يوم الثامن، فقال له داود: يا شاب كيف رأيت ما كنت فيه؟ قال: ما كنت في نعمة ولا سرور قط أعظم مما كنت فيه، قال داود: اجلس فجلس وداود ينتظر أن يقبض روحه فلما طال قال: انصرف إلى منزلك فكن مع أهلك فإذا كان يوم الثامن فوافني ههنا، فمضى الشاب، ثم وافاه يوم الثامن وجلس عنده، ثم انصرف أسبوعا آخر ثم أتاه وجلس فجاء ملك الموت داود، فقال داود صلوات الله عليه: ألست حدثتني بأنك أمرت بقبض روح هذا الشاب إلى سبعة أيام؟ قال: بلى، فقال: قد مضت ثمانية وثمانية وثمانية! قال: يا داود، إنّ الله تعالى رحمه برحمتك له فأخر في أجله ثلاثين سنة»[1]

قال العلاّمة في ذيل قوله ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى عِندَهُ﴾[2].

«فتبين بذلك أنّ الأجل أجلان: الأجل على إبهامه، والأجل المسمى عند الله تعالى. وهذا هو الذي لا يقع فيه تغير لمكان تقييده بقوله (عنده) وقد قال تعالى: ﴿وَمَا عِندَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦] وهو الأجل المحتوم الذي لا يتغير ولا يتبدل قال تعالى: ﴿إِذَا جَاء أَجَلُهُمْ فَلاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ

(١) العلامة المجلسي، بحار الأنوار:ج ٤، ص ١١١

(٢) الأنعام: ٢.

يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس: ٤٩].. فنسبة الأجل المسمى إلى الأجل غير المسمى نسبة المطلق المنجز إلى المشروط المعلق، فمن الممكن أن يتخلف المشروط المعلق عن التحقق، لعدم تحقق شرطه الذي علق عليه، بخلاف المطلق المنجز فإنّه لا سبيل إلى عدم تحققه البتة. والتدبر في الآيات السابقة منضمة إلى قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ * يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩] يفيد أن الأجل المسمى هو الذي وضع في أم الكتاب، وغير المسمى من الأجل هو المكتوب فيما نسميه بلوح المحو والإثبات»[١].

النتيجة

على ضوء ما مرّ من الروايات المتقدمة يتضح أنّ البداء لا يقع لا في القسم الأول من القضاء الذي لا يقع فيه البداء، لأنّ البداء هو الإظهار إلى الناس ما كان خافياً عليهم، وهذا القسم لا يطلع عليه غيره تعالى.

وأما القسم الثاني من القضاء فهو أيضاً لا يقع فيه البداء، لأنّه تعالى قد أخبر نبيه وملائكته بذلك، ويستحيل تكذيب الله تعالى نفسه أو أنبيائه.

أما القسم الثالث من القضاء فهو مورد لوقوع البداء، ولا يلزم منه أي محذور كنسبة الجهل إلى الله تعالى، ولا يلزم الكذب على الله تعالى لأنّه سبحانه أخبر بوقوع هذا القسم من القضاء لا بنحو الحتم والجزم، وإنّما أخبر بوقوعه معلقاً بعدم مشيئته تعالى من خلافه.

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٩.

فمثلاً: إنّ الله تعالى يعلم أنّ زيداً سوف يموت بعد عشرة سنوات ويعلم أن موته في ذلك الوقت معلقاً على عدم صلته لرحمه، ويعلم بأنّه يعطي الصدقة، فلا يموت في ذلك الوقت، ففي هذا المثال توجد قضيتان شرطيتان.

إحداهما: علق موته في ذلك الوقت بعدم صلته لرحمه.

ثانيهما: قد علق عدم موته فيه على تصدقه ونحوه.

فهنا الإرادة والمشيئة الإلهية تعلقت بموته إذا لم يتصدق، وفي الثانية قد تعلقت المشيئة الإلهية بعدم موته إذا تصدق، ومن الواضح أنّه تعالى في إخباره بالقضية الأولى، وهو موت زيد في الوقت الفلاني ليس كذباً لأنّه أخبر عن ذلك معلقاً على شيء آخر.

وكذلك لا محذور في أخبار النبي أو الوصي بموت زيد في ذلك الوقت معلقاً على تعلق المشيئة الإلهية به، فإذا وقع البداء في موت زيد لا يلزم ضرورة إخبار المعصوم كذباً، لأنّ المعصوم لم يخبر بوقوعه على سبيل الحتم والجزم وإنّما أخبر بذلك معلقاً على المشيئة الإلهية، فإذا لم تتعلق المشيئة بما أخبر المعصوم بوقوعه لا يلزم منه الكذب[1].وأشار العلاّمة إلى أنّ «الروايات في البداء عنهم عليهم السلام متكاثرة مستفيضة»[2].

المبحث الثالث: الحكمة من البداء

هنالك عدة من الفوائد المهمة التي تترتب على الإيمان بعقيدة البداء، وهذا ما نلمسه واضحاً في هذا الحشد المتنوع من الروايات التي تؤكد على أهمية

---

(١) انظر الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٣٨١.

الإيمان بعقيدة البداء، وفي بعض هذه الروايات أنّ كمال الإيمان بالبداء وأنّه أفضل وأعظم شيء يعبد به الله تعالى، كما في الحديث الشريف «ما عبد الله عزوجل بشيء مثل البداء»(١) و«ما عظم الله عزوجل بمثل البداء(٢) و«لو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه»(٣).

وفيما يلي نستعرض عدد من حكم وفوائد البداء:

١ـ تركيز حالة الخوف والرجاء

إنّ الله تعالى أراد من عقيدة البداء أن يعيش الإنسان حالة الجهل بالحوادث المستقبلية، لأجل القيام بواجبه في حياته من خلال الأسباب العادية، وهو بين حالتي الخوف والرجاء، بخلاف ما لو اطّلع الإنسان على الحوادث المستقبلية، فإنّه يفسد الغاية الإلهية من حث الإنسان على السعي والعمل.

فإنّ الإنسان إذا هيمن عليه نمط من الاعتقاد، بأن ما جرى به قلم التقدير أمر لا يتخلف، فهذا الاعتقاد يجعل الإنسان في حالة اليأس والإحباط والقنوط.

ولذا ورد عن زرارة عن الإمام زين العابدين يقول: «لو لا آية في كتاب الله لحدثتكم بما يكون الى قيام الساعة ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾»(٤).

---

(١) الشيخ الصدوق، التوحيد: ص٣٣٢.

(٢) المصدر السابق: ص٣٣٣.

(٣) المصدر السابق: ص٣٣٤.

(٤) الحميري القمي، قرب الإسناد: ص٣٥٤.

وعلّق العلاّمة الطباطبائي على هذه الرواية بقوله: «أنّ اللائح من الآيـة أنّ الله سبحانه لا يريد من خلقه إلاّ أنّ يعيشوا على جهل بـالحوادث المـستقبلة، ليقوموا بواجب حياتهم بهداية مـن الأسـباب العاديـة، وسياقة مـن الخـوف والرجاء، وظهور الحوادث المستقبلة تمام ظهورها يفسد هذه الغاية الإلهيـة، فهو سبب الكف عن التحـديث لا الخـوف مـن أن يكذبـه الله بالبـداء، فإنّـه مأمون منه»[١]

إذن البداء يوجب انقطاع العبد إلى الله تعالى، والـدعاء والتوسـل والتـضرع، فهـو يـضاهي الاعتقـاد بقبـول التوبـة والـشفاعة التـي تبـث الأمـل والرجـاء فـي النفوس، وتشرح قلوب الناس لكي لا ييأسوا من روح الله تعالى.

بل إنّ الإيمان بالدعاء ينطلق من الإيمان بالبداء، إذ لو كان الأمـر يجـري على ما جرى به قلم التقدير لما كان للدعاء أثر.

وكذلك الأمر بالنـسبة لـسائر الطاعـات مـن قبيـل بـر الوالـدين والـصدقة وأعمال البر والإحسان ونحوها، مما لها أثر في تغيير مصير الإنسان.

٢ـ التأكيد على أن الإنسان يتحكم في مصيره

إنّ الإيمان بعقيدة البداء يمنح الإنسان الإيمان بأنّ مصيره بيده، بل إنّ علاقة الإنسان مع النظام الكوني تابعة لطبيعة العلاقة بين الإنـسان وربـه، فكلمـا كانـت العلاقة قائمة على أساس الطاعة، فمن الطبيعـي إن الكـون والطبيعـة تـضاد بيـد الإنسان وتفيض خيراتها علي، لذا يقول العلامـة فـي بيـان طبيعـة هـذه العلاقـة:

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص٣٨٠.

«هذه حقيقة برهانية تقرر أنّ الإنسان كغيره من الأنواع الكونية مرتبط الوجود بسائر أجزاء الكون المحيطة به، ولأعماله في مسير حياته وسلوكه إلى منزل السعادة ارتباط بغيره فإن صلحت للكون صلحت أجزاء الكون له وفتحت له بركات السماء، وإن فسدت أفسدت الكون وقابله الكون بالفساد فإن رجع إلى الصلاح فيها، وإلاّ جرى على فساده حتى إذا تعرق فيه انتهض عليه الكون وأهلكه بهدم بنيانه وإعفاء أثره، وطهر الأرض من رجسه»[(١)].

إذن البداء مؤشر واضح لبيان علاقة الإنسان مع الطبيعة، وأنّ لإيمان الإنسان واعتقاده بربه علاقة وثيقة مع إفاضة الطبيعة بالبركات والعطاء، وهناك نصوص قرآنية وافرة تؤكد على هذه الحقيقة منها قوله تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ﴾[(٢)] وقوله: ﴿فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ آمَنُواْ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الخِزْيِ فِي الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾[(٣)].

وقوله: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾[(٤)] ونحوها.

٢ـ الإيمان بعقيدة البداء رد على مزاعم اليهود

يعد الإيمان بعقيدة البداء رداً على اليهود الذين يقولون إنّ الله تعالى قد فرغ من الأمر.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص١٩٨.
(٢) نوح: ١٠ ـ ١٢.
(٣) يونس: ٩٨.
(٤) النحل: ١١٢.

وأنّ جميع الأمور قدرت في علمه الذاتي منذ الأزل وأنّ القلم جف بما قدّر، ولا يستطيع الله تعالى أن يغير ما قدره، كما حكى ذلك القرآن الكريم عنهم بقوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّه مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاء﴾[1].

قال العلاّمة الطباطبائي: «كانت اليهود لا ترى جواز النسخ في الأحكام الدينية، ولذا كانت لا تقبل بنسخ التوراة وتعير المسلمين بنسخ الأحكام، وكذا كانت لا ترى جواز البداء في القضايا التكوينية على ما يتراءى من خلال الآيات القرآنية... والآية أعني قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّه مَغْلُولَةٌ﴾ تقبل الانطباق على قولهم هذا، غير أنّ ظاهر قوله تعالى جوابا عنهم: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاء﴾ يأبى عن ذلك ويدل على أنّهم إنّما تكلموا بهذه الكلمة الأثيمة في شيء من أمر الرزق إمّا في خصوص المؤمنين لما في عامتهم من الفقر الشامل والعسرة وضيق المعيشة، وأنّهم إنّما قالوا هذا القول استهزاء بالله سبحانه إيماء إلى أنّه لا يقدر على إغناء عباده المؤمنين به وإنجائهم من الفقر والمذلة، لكن هذا الوجه لا يناسب وقوع الآية في سورة المائدة إن كانت نازلة في مطاوي سائر آياتها، فإنّ المسلمين كانوا يوم نزولها على خصب من العيش وسعة من الرزق ورفاهية من الحال. وإمّا أنّهم إنّما قالوها لجدب أو غلاء أصابهم فضاقت بذلك معيشتهم، ونكدت حالهم، واختل نظام حياتهم، كما ربّما يظهر من بعض ما ورد في أسباب النزول، وهذا الوجه أيضاً يأباه سياق الآيات، فإنّ الظاهر أنّ

(١) المائدة: ٦٤.

الآيات إنّما تتعرض لشتات أوصافهم فيما يعود إلى عدوانهم ومكرهم بالنسبة إلى المسلمين نقمة منهم، لا ما صدر منهم من إثم القول عند أنفسهم. وإمّا أنّهم إنّما تفوهوا بذلك لما سمعوا، أمثال قوله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: ٢٤٥] وقوله تعالى: ﴿وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [المزمل: ٢٠] فقالوا: يد الله مغلولة لا يقدر على تحصيل ما ينفق في حوائجه لترويج دينه وإحياء دعوته. وقد قالوا ذلك سخرية واستهزاء على ما يظهر من بعض آخر مما ورد في أسباب النزول، وهذا الوجه أقرب إلى النظر. وكيف كان فهذه النسبة أعني نسبه غل اليد والمغلوبية عند بعض الحوادث مما لا يأباه تعليمهم الديني والآراء الموجودة في التوراة، فالتوراة تجوز أن يكون الأمور معجزاً لله سبحانه وصاداً مانعاً له من إنفاذ بعض ما يريده من مقاصده كالأقوياء من الإنسان، يشهد بذلك ما تقصه من قصص الأنبياء كآدم وغيره»[(١)].

اليهود ذهبوا إلى الاعتقاد بتقييد القدرة الإلهية وتحديدها.

وعلى هذا الأساس يكون الاعتقاد بعقيدة البداء رداً على مزاعم اليهود من تقييد القدرة الإلهية، لأنّ البداء مظهر من مظاهر القدرة الإلهية المطلقة، إذ الإيمان بالبداء هو الاعتراف والإقرار الصريح بأنّ العالم بأجمعه تحت سلطنته وقدرته تعالى في حدوثه وبقائه، وأنّ إرادته تعالى من نافذة في الأشياء منذ الأزل وإلى الأبد.

لذا في الرواية عن علي بن إبراهيم قال: «عن السكوني، عن أبي عبد

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٦ ص٣٢.

الله عليه السلام قال، قال أمير المؤمنين عليه السلام: من السحت ثمن الميتة، وثمن الكلب، ومهر البغي، والرشوة في الحكم، وأجر الكاهن، وقوله ﴿قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ قال قالوا قد فرغ الله من الأمر لا يحدث الله غير ما قد قدره في التقدير الأول، فرد الله عليهم، فقال بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء، أي يقدم ويؤخر ويزيد وينقص وله البداء والمشية »[1].

وغير ذلك من الروايات التي تلتقي مع القرآن والعقل في التأكيد على أنّ إثبات البداء هو إثبات للقدرة الإلهية المطلقة، وأنّ الله محيط بكل شيء وخالق كل شيء ولا يحيط بخلقه ومسببه غيره[2].

نتيجة البحث في البداء

على ضوء ما مر من بيان عقيدة البداء، فقد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية:

١ـ إنّ اتهام الشيعة بتجويز الجهل على الله تعالى، لأجل اعتقادهم بعقيدة البداء، هو افتراء صريح، لأنّ القول بالبداء لا يستلزم تجويز الجهل على الله تعالى، بل هو تعظيم وإجلال لذاته تعالى.

٢ـ إنّ من ثمرات الإيمان بعقيدة البداء، هو الاعتقاد بأنّ العالم بأجمعه وبشتى أشكاله تحت سلطان الله تعالى وقدرته، وإنّه تعالى عالم بكل شيء منذ الأزل.

---

(١) علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي: ج١ ص١٧٠.

(٢) انظر الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي ، العلامة الطباطبائي: ج٨ ص١٩٧.

٣ـ إنّ القضاء الإلهي على ثلاثة أقسام، وهي:

١ـ قضاؤه الذي لم يطلع عليه أحد من خلقه، ٢ـ قضاؤه الذي اطلع بوقوعه أنبيائه وملائكته وأوصيائه بنحو القطع والجزم، ٣ـ قضاؤه الذي اطلع بوقوعه أنبيائه وملائكته معلقاً بعدم تعلق مشيئته على خلافه.

وتبين أنّ البداء لا يقع في قضائه الأول والثاني، وإنّما يقع في القسم الثالث من القضاء.

٤ـ إنّ حقيقة البداء عند الشيعة هو بمعنى إظهار وإبداء ما خفي على الناس.

٥ـ إنّ من ثمرات الإيمان بعقيدة البداء هو من روح الأمل والرجاء في نفس الإنسان، واعتقاده بأنّ مصيره بيده، مضافاً إلى الإيمان بإطلاق القدرة الإلهية ونفوذها في كل شيء.



الفصل الثاني

في مباحث العدل الإلهي

تمهيد

قبل الولوج في بحث العدل الإلهي لابد من بيان سبب اعتبار صفة العدل التي هي واحدة من صفات الله تعالى ـ أصلاً من أصول الدين الخمسة عند الشيعة الإمامية ـ فإنّ الله تعالى عالم، قادر، عادل، حكيم، رحيم، أزلي، أبدي... فلماذا اختير العدل دون سائر صفات الله تعالى ليكون أحد أصول الدين الخمسة، ويتضح سبب ذلك من خلال النقاط التالية:

١ـ إنّ صفة العدالة الإلهية لها أهمية خاصة، وذلك لترتب الأصول الثلاثة: النبوة والإمامة والمعاد على العدالة الإلهية، كما سيأتي بيانه.

٢ـ إنّ مسألة العدل الإلهي أصبحت من المسائل التي اختلف فيها بين المذاهب الإسلامية اختلافاً حاداً، بحيث أصبح الاعتقاد بالعدل وعدمه علامة على الانتماء إلى مذهب معين، فكان الاعتقاد بالعدل علامة على كون الإنسان شيعياً أم سنياً، وإذا كان سنياً فهل هو معتزلي أم أشعري، فإذا كان الشخص معتقداً بالعدل وحده فهذا يكشف عن عدم كونه أشعرياً، وإن كان معتقداً بالعدل والإمامة معاً فهو علامة على كونه شيعياً. ومن هنا أصبح العدل والإمامة من مميزات مذهب الشيعة الإمامية.

٣ـ إنّ مسألة العدالة الإلهية استحوذت على اهتمام واسع، ولم تختص

بفئة المتكلمين والفلاسفة وأهل الفن، بل تخطت ذلك إلى أن استولت على اهتمام عامة الناس على الرغم من كونها من المواضيع الصعبة العسيرة الفهم.

وتقع هيكلية البحث في العدل الإلهي ضمن الجهات التالية:

الجهة الأولى

معنى العدل وأقسامه

العدل لغةً: نقيض الجور.

قال الطريحي: «العدل لغة: هو التسوية بين الشيئين. وعند المتكلمين هو العلوم المتعلقة بتنزيه ذات الباري عن فعل القبيح والإخلال بالواجب»[1].

«والعدل من أسمائه تعالى، وهو مصدر أقيم مقام الاسم. وحقيقته ذو العدل وهو الذي لا يميل به الهوى، فيجور في الحكم »[2]

«والعادل: الواضع كل شيء موضعه»[3].

وقال الخليل الفراهيدي: «العدل:«الحكم بالحق... أي يحكم بالحق والعدل. وهو حكم عدل ذو معدلة في حكمه[4].

وقال الراغب الاصفهاني: «العدل هو المساواة في المكافأة إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، والإحسان أن يقابل الخير بأكثر منه»[5].

---

(١) الطريحي، مجمع البحرين: ج٣ ص١٣٤.

(٢) الطريحي، مجمع البحرين: ج٣ ص١٣٤.

(٣) الطريحي، مجمع البحرين: ج٣ ص١٣٤.

(٤) الخليل الفراهيدي،العين:ج٢ص٣٨

(٥) الراغب الاصفهاني: المفردات،ص٣٢٥

ومما تقدم يتضح أنّ للعدل معنيان

الأول: عدم الميل إلى الهوى.

الثاني: الحكمة.

ومن الواضح أنّ المعنى الثاني أوسع من الأول، لأنّ الحكيم هو الذي يضع الشيء في موضعه، ومن أفعال الحكيم هو أن لا يميل إلى الهوى.

العدل اصطلاحاً

يطلق العدل على عدة معان، منها:

١ـ يستعمل العدل في الشيء الموزون، فالعالم متعادل وموزون من حيث مقداره عن جزء منه، ومن حيث ارتباطه بالأجزاء بعضها ببعض لذا قال تعالى: ﴿السَّمَاء رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾[1] بمعنى أنّ العالم روعي في بنائه التعادل، فكل شيء استفيد منه بقدر ما يلزم وما يتناسب مع الأجزاء الأخرى، وقد ورد في الحديث النبوي: «بالعدل قامت السموات والأرض»[2] ومن الواضح أنّ هذا المعنى من العدل ليس هو المقصود في البحث.

٢ـ العدل بمعنى التساوي، بمعنى أنّ العادل هو الذي ينظر إلى الأفراد بصورة متساوية، من دون ترجيح أحدهما على الآخر.

٣ـ العدل: بمعنى إعطاء كل ذي حق حقه «فإنّ حقيقة العدل هي إقامة المساواة والموازنة بين الأمور، بأن يعطي كل من السهم ما ينبغي أن يعطاه»[3].

---

(١) الرحمن: ٧.

(٢) الكليني، أصول الكافي: ج٥ ص٢٦٦.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٢ ص٣٣١.

والمراد بالعدل في مورد البحث، هو الاعتقاد بأنّ الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب، ومن مصاديق العدل بهذا المعنى هو اعطاء كل ذي حق حقه.

إلاّ أنّ الاعتقاد بثبوت صفة العدل لله تعالى ـ بمعنى أنّه تعالى لا يفعل القبيح ـ تتوقف على القول بأنّ العقل قادر بنفسه ومن دون الاستعانة بالشريعة، أن يدرك أنّ هناك أفعالاً حسنة وأخرى قبيحة؛ لكي يحكم على أساسها بأنّ الله تعالى عادل لا يفعل القبيح.

وتسمى هذه المسألة بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، وعلى هذا الأساس سوف نلج في البحث في هذه المسألة.

الجهة الثانية

الحسن والقبح العقليين

هنالك نزاع بين العدلية ـ وهم الإمامية والمعتزلة ـ و بين الأشاعرة في مسألة العدل الإلهي وأفعاله تعالى.

وحاصل هذا النزاع هو هل يمكن للعقل وحده ومن دون الاستعانة بالكتاب والسنة، أن يدرك بأنّ هنالك أفعالاً حسنة وأخرى قبيحة، مثلاً يحكم العقل بأنّ الظلم قبيح والمعروف جميل أم أنّ مثل هذه الأحكام من مختصات الوحي لا غير،وفي المقام قولان.

الأقوال في الحسن والقبح

القول الأول: قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح

وهو ما ذهبت إليه الإمامية وتبعهم المعتزلة إلى أنّ العقل قادر على إدراك الحسن والقبح من دون حاجته إلى الكتاب والسنة.

والدليل على ذلك هو إنّنا نعلم بالوجدان بأنّ الضرورة العقلية قائمة بالحكم على حسن بعض الأشياء وقبح بعضها، من دون الحاجة إلى الشارع، فإنّ الإنسان العاقل يجزم بقبح الظلم وذمه، وبحسن الإحسان ومدحه، وهذا الحكم من البديهيات التي تعلو على البرهنة والاستدلال.

القول الثاني للأشاعرة

حيث ذهبوا إلى عدم إمكان العقل أن يحكم بحسن شيء أو قبحه، بل القبيح هو ما قبحه الشارع والحسن ما حسنه الشارع، ومن دون الرجوع إلى الشارع، فإنّ العقل لا يمكنه أن يدرك حسن الأشياء وقبحها، وقد أقاموا على ذلك دليلين.

الدليل الأول: عدم صدور الظلم من الله تعالى، لأنّ الظلم هو التصرف في ملك الغير من دون إذنه، والمفروض أنّ جميع ما في عالم الوجود هو ملك لله تعالى، فعلى هذا فإنّ أي تصرف يصدر منه تعالى لا يكون ظلماً، لأنّه تصرف في ملكه تعالى.

وعلى هذا الأساس فلو أدخل تعالى نبياً من أنبيائه إلى النار وأدخل شقياً إلى الجنة لم يكن ظلماً منه تعالى، لأنّه تصرف في ملكه تعالى، فله أن يفعل ما يشاء، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

جواب العلامة

إننا لا ننكر أنّ الله تعال مالكاً لكل شيء، وله أن يتصرف في ملكه كيف يشاء، إلاّ أن هذا لا يستلزم عدم إمكان العقل بالحكم على الأشياء بالحسن والقبح؛ لأنّ حكم العقل بذلك لا يعني تحديد ملكه سبحانه وقدرته، وإنّما العقل كاشف ومدرك للحسن والقبح، ولا يتوقف إدراكه لذلك على وجود شرع وشريعة، إذ أنّ إدراك حسن العدل وقبح الظلم مثلاً من القضايا الأولية التي يدركها العقل البشري في ذاته؛ ومن دون توقفه على شريعة.

وعلى هذا الضوء فإنّ قبح الظلم لا يتوقف على التصرف في ملك الغير،

لأنّ حقيقة الظلم هي الإعوجاج في الطريق وعدم الاستقامة في العلم، وهو المعبر عنه بعدم وضع الشيء في موضعه، وعلى هذا فإنّ عقاب المطيع وإثابة العاصي يعد ظلماً منه تعالى، وإن كان تصفاً في ملكه وسلطانه.

الدليل الثاني:

لو كان الحسن والقبح ضروري بحكم العقل، لما وقع الاختلاف بين حكم العقل بالحسن والقبح وبين حكم العقل بأنّ الواحد نصف الاثنين، وحيث إنّ الحكم الثاني لم يقع فيه الاختلاف، فهو حكم ضروري، بعكس الحكم الأول، حيث وقع فيه النزاع مما يكشف عن أنه ليس حكماً عقلياً.

جواب العلامة

إنّ البديهيات العقلية ليست على مستوى واحد؛ ولذا قال المناطقة بأنّ البديهيات على مراتب في التصور، فالأوليات أكثر بداهة من المشاهدات، والمشاهدات أكثر بداهة من التجريبيات وتليها المشهورات والمتواترات والفطريات.

وعلى هذا الضوء فإنّ قياس مسألة الحسن والقبح على مسألة الواحد نصف الاثنين قياس مع الفارق، إذ إنّ الواحد نصف الاثنين من القضايا البديهية الأولية، أما مسألة الحسن والقبح العقلي فهي من المشهورات بالمعنى الأخص، ومن قسم المشهورات التي يحكم بها العقل العملي.

الدليل على كون الله تعالى عادلا

بناء على ما تقدم من قدرة العقل البشري على إدراك الحسن والقبح، تتضح إمكانية حكم العقل بأنّ الله تعالى لا يقبل القبيح ولا يجور في حكمه، لأنّه حكيم، والحكيم لا يرتكب القبيح، وإن كان تعالى قادر على كل شيء. فجميع أفعاله تعالى معللة بالحكمة والمصلحة، وليست لعباً وعبثا.

مضافاً إلى أنّ فعل الظلم والجور وفعل القبيح وترك الحسن يكون ناشئاً إمّا من العجز أو النقص أو البخل أو الحسد أو الجهل أو السفاهة أو الاحتياج أو عدم العلم بالمفسدة، وجميع هذه الأمور يستحيل أن يتصف بها لله تعالى؛ لأنّه الغني بالذات والقادر على كل شيء والعالم بكل شيء.

معالجة إشكال

إن قلت: كيف يمكن للعقل البشري أن يحكم على الله تعالى بحكم، ويلزمه الاتصاف بفعل من الأفعال.

قلت: إنّ دور العقل ليس هو الحكم على الله تعالى بوجوب الفعل أو تركه، وإنّما ينحصر دور العقل بالكشف عن واقعية موجودة في ذاته تعالى، كما يقول العقل باستحالة كون الأربعة فرداً، فإنّ هذا ليس حكماً وإلزاماً على عدم صيرورة الأربعة فرداً، وإنّما هو كشف عن أمر واقعي.

وعلى هذا فإنّ العقل يكشف عن اتصاف أفعاله تعالى بالعدل، لأنّه تعالى منزه عن فعل القبيح.

فلا منافاة بين حكم العقل بوجوب كون الله تعالى عادلاً، وبين سعة

قدرته على كل شيء.

أقسام العدل

بناء على ما ثبت من أنّ الله تعالى عادل لا يفعل القبيح، فعلى هذا الأساس فقد تنوعت تجليات عدله في موارد متعددة:

١ـ **العدل التكويني**: وهو إعطاء كل موجود ما هو مستعد له، بمعنى أنّ الموجودات مختلفة الاستعدادات، فالعدل هو إعطاء كل موجود ما استعد له من الوجود والكمال، وخلافه الظلم، أي حرمان كل ما هو مستعد لوجود أو كمال وجودي. قال تعالى: ﴿**الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾[1].

٢ـ **العدل التشريعي**: بمعنى أنّه تعالى لا يترك أي تكليف يمكن للإنسان أن تكتسب من خلاله كمالاً من الكمالات.

وعلى هذا الأساس فقد أرسل تعالى الأنبياء وشرع القوانين الدينية للإنسان، كما إنّه تعالى لا يكلف الإنسان تكليفاً فوق طاقته وقدرته ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾[2].

٣ـ **العدل الجزائي**: بمعنى أنّ الله تعالى لا يساوي في الجزاء بين المؤمن والكافر وبين المحسن والمسيء، بل يجازي كل واحد على ضوء استحقاقه ووفقاً لعمله قال تعالى: ﴿**وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا**﴾[3].

---

(١) طه: ٥٠.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) الأنبياء: ٤٧.

وعلى هذا الضوء فلا يعاقب الله تعالى الإنسان الذي لم تبلغه الحجة ولم توصله التكاليف الشرعية من طريق الأنبياء والمرسلين، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[١].

العدل الإلهي في القرآن الكريم

١ـ قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[٢].

٢ـ قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[٣].

٣ـ قوله تعالى ﴿وَلاَ نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾[٤].

وسيأتي في بحث الأمر بين الأمرين جملة من تلك الروايات المتعلقة بالمقام.

---

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) آل عمران:١٨٢

(٣) النساء:٤٠

(٤) المؤمنون:٦٢

الجهة الثالثة

جواب العلامة حول إشكالية الشرور

تنطلق إشكالية وجود الشرور في عالم الخليقة، مما تقدم إثباته من أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح، وأنّه سبحانه خير محض لا وجود للشر فيه أصلاً.

وبناء على هذا فكيف يتلاءم كون الله تعالى لا يفعل القبيح مع وجود الشرور في عالم الطبيعة، من قبيل الزلازل والهزات والسيول والفيضانات والبلايا والأمراض والموت وغيرها من الأمور القبيحة.

ولكي يتضح الجواب عن هذه الإشكالية بشكل واضح ينبغي تقديم مقدمة في بيان الشرور وأسبابها وعلة وجودها

مقدمة: في أقسام الشرور

تنقسم الشرور إلى قسمين

القسم الأول: الشرور العدمية بالذات

أي أنّ الشرور لا وجود لها لأنّها نقصان وفقدان، فهي من الأمور العدمية الذات، ومن الواضح أنّ العدم لا علة له.

والدليل على أنّ الشر عدم ذات أو عدم كمال ذات، هو أنّ الشرّ «لو كان

أمراً وجودياً لكان إما شراً لنفسه أو شراً لغيره، والأول محال، إذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من رأس، والشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته الثانية، لما بينه وبينها من الرابطة الوجودية، والعناية الإلهية أيضا توجب إيصال كل شيء إلى كماله، والثاني أيضاً محال، لأنّ كون الشر ـ والمفروض أنه وجودي ـ شراً لغيره، إما بكونه معدماً لذات ذلك الغير، أو معدماً لشيء من كمالاته، أو بعدم إعدامه لا لذاته ولا لشيء من كمالاته، والأول والثاني غير جائزين، فإنّ الشر حينئذ يكون هو عدم ذلك الشيء أو عدم شيء من كمالاته دون الشيء المعدم المفروض، وهذا خلف، والثالث أيضاً غير جائز، فإنّه إذا لم يعدم شيئا لا ذاتاً ولا كمال ذات، فليس يجوز عده شراً، فالعلم الضروري حاصل بأنّ ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله، فإنّه لا يكون شراً له، لعدم استضراره به، فالشر كيفما فرض ليس بوجودي، وهو المطلوب»[1].

ثم قال: «ويصدق ذلك التأمل الوافي في موارد الشر من الحوادث، فإنّ الإمعان في أطرافها يهدي إلى أنّ الشر الواقع عدم ذات أو عدم كمال ذات، كما إذا قتل رجل رجلاً بالسيف صبراً، فالضرب المؤثر الذي تصداه القاتل كمال له وليس بشر، وحدة السيف وكونه قطاعاً كمال له وليس بشر، وانفعال عنق المقتول ولينته كمال لبدنه وليس بشر، وهكذا، فليس الشر إلا زهاق الروح وبطلان الحياة وهو عدمي. وتبين بما مر أنّ ما يعد من الوجودات شراً بسبب الاستضرار به، هو شر بالعرض كالقاتل والسيف في

(١) السيد الطباطبائي، نهاية الحكمة: ص ٣٧٥

المثال المذكور»[١].

وليس المقصود من كون الشرور أمور عدمية لا يعني لا وجود لها، لأنّ عدم وجود الشر مخالف للضرورة، إذ إنّنا نلمس بالوجدان وجود العمى والمرض والعذاب والظلم والجهل والضعف والصمم، ونحوها من الأمور التي تعد شراً، والتي لا يستطيع أحد إنكار وجودها أو إنكار كونها شراً.

فالمقصود من عدمية الشرور، أنّها نوع من النقص والفقدان ومن هذه الجهة تكون شراً.

ومن الواضح أنّ العدم هو نفي وفراغ، ولا يمكن أن يحتل موقعاً خاصاً في مقابل الوجود، فعندما نتحدث عن العمى أو الجهل لا يعني أن العمى أو الجهل شيء له وجود، بحيث يرى في العين، وإنّما العمى هو فقدان الرؤية وعدم البصر، والجهل هو فقدان العلم.

وهكذا الأمر بالنسبة للفقر، فهو فقدان وعدم الملك، والموت هو فقدان الحياة، لا أنّ الفقر والموت شيئان أسمهما فقر وموت.

إذن هذا القسم من الشرور الذي يسمى شر بالذات هو أمور عدمية ليست لها علة، قال العلاّمة: «نقل عن أفلاطون أنّ الشر عدم، وقد بين ذلك بالأمثلة فإنّ في القتل بالسيف مثلاً شراً أو ليس هو في قدرة الضارب على مباشرة الضرب، ولا في شجاعته ولا في قوة عضلات يده، فإنّ ذلك كله كمال له، ليس من الشر في شيء وليس هو في حدة السيف ودقة ذبابه وكونه قطاعاً، فإنّ ذلك من كماله وحسنه وليس هو في انفعال رقبة المقتول عن الآلة القطاعة

(١) السيد الطباطبائي، نهاية الحكمة: ص ٣٧٥.

فإن من كماله أن يكون كذلك، فلا يبقي للشر إلا زهاق روح المقتول وبطلان حياته، وهو عدمي، وعلى هذا سائر الأمثلة، فالشر عدم »[(١)].

القسم الثاني: الشرور بالعرض

وهو ما يحصل بالعرض، من قبيل الشرور الحاصلة من الزواحف السامة والوحوش المفترسة والمكروبات والسيول والزلازل والآفات، فهي شر من جهة أنّها تكون سبب في حصول المرض والموت والضعف.

إذن إطلاق الشر على الحيوانات السامة والمفترسة ليس لأجل كونها شراً في ذاتها، وإنّما لكونها تؤدي إلى الموت والمرض والضعف...، والمقصود من كونها تؤدي إلى الشر، هو مقارنة الشر لها، لا أنّها سبب لحصول الشر.

وبهذا يتضح أنّ الشرور تارة تكون ذاتية، كالجهل والفقر والمرض.

وأخرى تكون عرضية، أي أنّها تنشأ من أمور وجودية، من قبيل الشرور التي تنشأ من السيول والزلازل والزواحف السامة والحيوانات المفترسة والمكروبات.

وتسمى هذه الأمور شراً لأنّها منشأ لأمور عدمية.

وبهذا يتضح أنّ الشرور أمور عدمية لا علة لها، نعم هي مجعولة بالتبع وبالعرض.

«فالذي تعلقت به كلمة الإيجاد والإرادة الإلهية وشمله القضاء بالذات في الأمور التي يقارنها شيء من الشر إنّما هو القدر الذي تلبس به من الوجود حسب استعداده ومقدار قابليته، وأمّا العدم الذي يقارنه فليس إلاّ

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٣ ص١٨٧.

مستنداً إلى عدم قابليته وقصور استعداده، نعم ينسب إليه الجعل والإفاضة بالعرض، لمكان نوع من الاتحاد بينه وبين الوجود الذي يقارنه هذا »[(١)]

فهذه «المصائب إنّما هي سيئات نسبية، بمعنى أنّ الإنسان المنعم بنعمة من نعم الله، كالأمن والسلامة والصحة والغنى يعد واجداً، فإذا فقدها لنزول نازلة وإصابة مصيبة كانت النازلة بالنسبة إليه سيئة لأنّها مقارنة لفقد ما وعدم ما، فكل نازلة فهي من الله وليست من هذه الجهة سيئة وإنّما هي سيئة نسبية بالنسبة إلى الإنسان، وهو واجد، فكل سيئة فهي أمر عدمي غير منسوب من هذه الجهة إلى الله سبحانه البتة، وإن كانت من جهة أخرى منسوبة إليه تعالى بالإذن فيه ونحو ذلك »[(٢)].

ومن هنا يظهر أنّ الشرور اعدام، لا تستند إلى علة خالق، وبهذا يتضح بطلان ما ذهبت إليه الثنوية من أنّ خالق الشرور والأعدام غير خالق الخيرات، كما أنّ الإيجاد الإلهي للأشياء لم يتعلق بالشرور أبداً، وإنّما تعلق بها بالعرض والتبع لمقارنتها مع بعض الموجدات.

السبب في مقارنة الشر للماديات

بناء على ما تقدم من عدم وجود شيء موجود يكون شراً في ذاته، إذ أنّ كل ما خلقه الله تعالى في نفسه حسن وخير، كما قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[(٣)].

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٣ ص١٨٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص١٠٢.

(٣) السجدة: ٧.

فعلى هذا الأساس، يكون منشأ الشر هو تزاحم هذه الموجودات فيما بينها، ويتمثل الشر -نتيجة عملية تزاحم الموجودات- بإعدام بعض الموجودات لكمالات موجودات أخرى، أو تكون مانعة لموجود معين من الوصول إلى كمالاته.

ومن الجدير بالذكر أنّ التزاحم والتضاد بين الموجودات هو من خصائص عالم المادة، فالحيوانات المفترسة تتزاحم فيما بينها وتتصارع والحشرات السامة والجراثيم تزاحم الإنسان بسمومها وهكذا، لذا يقول العلاّمة: «فمجال الشر ومداره هو عالم المادة التي تتنازع فيه الأضداد وتتمانع فيه مختلف الأسباب وتجري فيه الحركات الجوهرية والعرضية التي يلازمها التغير من ذات إلى ذات، ومن كمال إلى كمال»[1].

فإنّ الأشياء المادية«على ما بينها من الافتراس والانتهاش تتعاون في تحصيل الأغراض الإلهية ويتسبب بعضها ببعض للوصول إلى مقاصدها النوعية، فمثلها مثل القدوم والخشب فإنّهما مع تنازعهما يتعاونان في خدمة النجار في صنعة الباب مثلاً، ومثل كفتي الميزان فإنّهما في تعارضهما وتصارعهما يطيعان من بيده لسان الميزان لتقدير الوزن، وهذا بخلاف الباطل كوجود كلال في القدوم أو بخس في المثقال فإنّه يعارض الغرض الحق ويخيب السعي فيفسد من غير اصلاح ويضر من غير نفع »[2].

ومن هنا يظهر أنّ «الشرور من لوازم وجود المادة القابلة للصور المختلفة والكمالات المتنوعة المتخالفة، غير أنّها كيفما كانت مغلوبة للخيرات، حقيرة

---

(١) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ص٣٧٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص٣٣٩.

في جنبها إذا قيست إليها. وذلك أنّ الأشياء ـ كما نقل عن المعلم الأول من حيث الخيرات والشرور المنتسبة إليها على خمسة أقسام: إمّا خير محض، وإمّا شر محض، وإمّا خيرها غالب، وإمّا شرها غالب، وإمّا متساوية الخير والشر. والموجود من الأقسام الخمسة قسمان، هما: الأول الذي هو خير محض، وهو الواجب (تعالى) الذي يجب وجوده، وله كل كمال وجودي، وهو كل الكمال، ويلحق به المجردات التامة، والثالث الذي خيره غالب، فإنّ العناية الإلهية توجب وجوده، لأنّ في ترك الخير الكثير شراً كثيراً. وأمّا الأقسام الثلاثة الباقية، فالشر المحض هو العدم المحض الذي هو بطلان صرف لا سبيل إلى وجوده، وما شره غالب وما خيره وشره متساويان، تأباهما العناية الإلهية التي نظمت نظام الوجود على أحسن ما يمكن وأتقنه. وأنت إذا تأملت أي جزء من أجزاء الكون، وجدته أنّه لو لم يقع على ما وقع عليه بطل بذلك النظام الكوني المرتبط بعض أطرافه ببعض من أصله، وكفى بذلك شراً غالباً في تركه خير غالب. وإذ تبين أنّ الشرور القليلة التي تلحق الأشياء من لوازم الخيرات الكثيرة التي لها، فالقصد والإرادة تتعلق بالخيرات بالأصالة وبالشرور اللازمة لها بالتبع وبالقصد الثاني. ومن هنا يظهر أنّ الشرور داخلة في القضاء الإلهي بالقصد الثاني. وإن شئت قلت: (بالعرض)، نظراً إلى أنّ الشرور أعدام، لا يتعلق بها قصد الذات»[1].

الإرادة الإلهية لا تتعلق بالشيء الذي شره كثير

بناء على ما تقدم من ملازمة الشر لعالم المادة بسبب التعارض والتزاحم بين عناصره، يؤكد العلاّمة على أنّ هذا الشر الذي ينشأ نتيجة هذه

---

(١) نهاية الحكمة: ص٣٧٨

المزاحمات هو شر قليل إذا ما قيس إلى الخيرات الموجودة في الموجودات المادية، وفي هذا الصدد يقول العلاّمة الطباطبائي: «الأمور على خمسة أقسام: ما هو خير محض، وما خيره أكثر من شره، وما يتساوى خيره وشره، وما شره أكثر من خيره وما هو شر محض، ولا يوجد شيء من الثلاثة الأخيرة لاستلزامه الترجيح من غير مرجح، أو ترجيح المرجوح على الراجح، ومن الواجب بالنظر إلى الحكمة الإلهية المنبعثة عن القدرة والعلم الواجبين، والجود الذي لا يخالطه بخل أن يفيض ما هو الأصلح في النظام الأتم، وأن يوجد ما هو خير محض وما خيره أكثر من شره، لأنّ في ترك الأول شراً محضاً وفي ترك الثاني شراً كثيراً. فما يوجد من الشر نادر قليل بالنسبة إلى ما يوجد من الخير وإنّما وجد الشر القليل بتبع الخير الكثير»[1].

إذن الإرادة الإلهية تتعلق بالموجودات التي خيراتها تفوق الشرور الحاصلة منها بالعرض، ومن الواضح أنّ ترك الخير الكثير لكي لا يحصل الشر القليل يعد خلاف الحكمة.

الآثار الإيجابية المترتبة على الشرور

هنالك عدد من الآثار الإيجابية المترتبة على وجود الشرور في دار الدنيا، ومن هذه الآثار:

١ـ الشدائد والمصائب سبب لتكامل الإنسان

إنّ مواجهة الإنسان للشدائد والمصائب تساهم في تقوية إرادته، وتمنحه

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١٣ ص١٨٨.

القوة والنشاط، وبالتالي تسهم في تكامله.

لذا يقول تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوفْ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَمَوَالِ وَالأنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾[١].

فقد بشر الله تعالى الصابرين على الابتلاءات بأنّهم مبشرون بالخير.

فإنّ الاستغراق بالنعمة والدلال، والابتعاد عن مواجهة الشدائد موجب للضعف وعدم القدرة، ولذا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله «ألا وإنّ الشجرة البرية أصلب عوداً، والروائع الخضرة أرق جلوداً، والنباتات البدوية أقوى وقوداً وأبطأ خموداً»[٢].

ولذا يقول العلاّمة الطباطبائي بأنّ سنة الابتلاء والامتحان «غير قابلة للنسخ فإنّ انتساخها عين فساد التكوين، وهو محال ويشير إلى ذلك ما يدل من الآيات على كون الخلقة على الحق وما يدل على كون البعث حقاً كقوله تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَات وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إلاَّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ [الأحقاف: ٣] وقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥] وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَات وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان: ٣٩] وقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يَرْجُو لقَاء اللَّه فَإِنَّ أَجَلَ اللَّه لآَت﴾ [العنكبوت: ٥] إلى غيرها فإنّ جميعها تدل على أنّ الخلقة بالحق وليست باطلة مقطوعة عن الغاية، وإذا كانت أمام الأشياء غايات وآجال حقة ومن

---

(١) البقرة: ٥٥.

(٢) نهج البلاغة، خطب الإمام علي (ع): ج٣ ص ٧٢.

ورائها مقادير حقة ومعها هداية حقة، فلا مناص عن تصادمها عامة وابتلاء أرباب التكليف، منها خاصة بأمور يخرج بالاتصال بها ما في قوتها من الكمال والنقص والسعادة والشقاء إلى الفعل، وهذا المعنى في الإنسان المكلف بتكليف الدين امتحان وابتلاء»[١].

٢ـ الابتلاء يظهر الصفات الكامنة في الإنسان

من الواضح أنّ الابتلاء والامتحان للإنسان يساهم في إظهار الصفات الكامنة في داخله، «فإنّ الامتحان إذا ورد على المؤمن فأوجب امتياز فضائله الكامنة من الرذائل، أو ورد على الجماعة فاقتضى امتياز المؤمنين من المنافقين والذين في قلوبهم مرض صدق عليه اسم التمحيص، وهو التمييز. وكذا إذا توالت الامتحانات الإلهية على الكافر والمنافق وفي ظاهرهما صفات وأحوال حسنة مغبوطة فأوجبت تدريجاً ظهور ما في باطنهما من الخبائث، وكلمّا ظهرت خبيثة أزالت فضيلة ظاهرية كان ذلك محقاً له، أي إنفاداً تدريجياً لمحاسنها، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاء وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤١]»[٢].

ولذا نجد أنّ القرآن الكريم «تعمم المحنة والبلاء لجميع ما يرتبط به الإنسان من وجوده وأجزاء وجوده، كالسمع والبصر والحياة والخارج من وجوده المرتبط به بنحو كالأولاد والأزواج والعشيرة والأصدقاء والمال

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٤ ص٣٦.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٤ ص٣٦.

والجاه، وجميع ما ينتفع به نوع انتفاع، وكذا مقابلات هذه الأمور كالموت وسائر المصائب المتوجهة إليه، وبالجملة الآيات تعدّ كل ما يرتبط به الإنسان من أجزاء العالم وأحوالها فتنة وبلاء من الله سبحانه بالنسبة إليه. وفيها تعميم آخر من حيث الأفراد، فالكل مفتونون مبتلون من مؤمن أو كافر، وصالح، أو طالح، ونبي أو من دونه، فهي سنة جارية لا يستثنى منها أحد»[١].

٣ـ الابتلاء سبب العودة إلى الله تعالى

إنّ من فوائد الابتلاءات هو رجوع الإنسان إلى الله تعالى، بعد إفاقته من غفلته واستغراقه في الشهوات والملذات، وعلى هذا الضوء نجد أنّ الله تعالى يذكر سبب نزول المصائب على بعض الأمم لأجل تذكيرهم بالله تعالى وإفاقتهم من غفلتهم لأجل الرجوع والإنابة إليه تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَونَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّن الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾[٢].

وقوله: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[٣].

وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلاَّ أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾[٤] وقوله: ﴿وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[٥].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٤ ص٣٦.

(٢) الأعراف: ١٣٠.

(٣) الروم: ٤١.

(٤) الأعراف: ٩٤.

(٥) البقرة: ٢١٤.

الحكمة في ابتلاء الأولياء:

من السنن الإلهية هي شمولية الابتلاء للأنبياء[١] وأولياء الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[٢] وقوله في قصة ذبح إسماعيل ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلاء الْمُبِينُ﴾[٣] وقوله في موسى عليه السلام ﴿وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى﴾[٤] وغيرها من الآيات الدالة على شمولية الابتلاء والامتحان لجميع الأنبياء والأولياء.

وفي الحديث الشريف «إنّ أشد الناس بلاء الأنبياء، ثم الأوصياء ثم الأمثل فالأمثل»[٥] ونحوها من الروايات مما يشاركها بالمضمون، التي تكشف عن شمولية الابتلاء لجميع الأنبياء والأولياء.

والحكمة في ذلك تكمن في إظهار فضائلهم وامتيازهم على الآخرين مما يكشف عن استحقاقهم لهذه المقامات العظيمة دون غيرهم من الناس.

---

(١) انظر الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٤ ص٣٥.

(٢) البقرة: ١٢٤.

(٣) الصافات: ١٠٦.

(٤) طه: ٤٠.

(٥)الأمالي، الشيخ الطوسي: ص ٤٦٦

الجهة الرابعة

العدل الإلهي وأفعال العباد

تمهيد

من المسائل المرتبطة بمسألة العدل الإلهي مسألة كيفية صدور أفعال العباد، وهل هي بالاختيار أم بالإجبار، ووجه صلتها بمسألة العدل الإلهي هو أنّ القول بكون الإنسان مختاراً في أفعاله يكون موافقاً لعدله تعالى، لأنّ الإجبار على الفعل يقبح المؤاخذة عليه، فيكون مخالفاً لعدله تعالى، ومن الجدير بالذكر أنّ مسألة الجبر والاختيار في أفعال الإنسان من المسائل التي استحوذت على اهتمام كبار الفلاسفة، وحيث أنّ هذه المسألة لها صلة بمصير الإنسان الأمر الذي جعلها مطروحة حتى بين البسطاء والعاديين من الناس، فكان كل إنسان يتطلع لمعرفتها سواء تمكن من ذلك أم لا.

الأقوال المطروحة إزاء أفعال الإنسان

القول الأول: كون الإنسان مجبورا على فعله

وهذا القول ذهب إليه الأشاعرة، حيث قالوا بعدم وجود علاقة بين الإنسان وأفعاله، لأنّه مسلوب الاختيار، فلا توجد لديه قدرة على الفعل أو الترك،

وذلك لعدم وجود علاقة بين الأسباب والمسببات أو بين العلة والمعلول، لأنّ التأثير لله وحده ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى، نعم جرت عادته تعالى «أن يخلق ما نسميه معلولاً عقيب ما نسميه علة من غير أن تكون بينهما رابطة توجب وجود المعلول منهما عقيب العلة، فالنار التي تستعقب الحرارة نسبتها إلى الحرارة والبرودة على السواء، والحرارة نسبتها إلى النار والثلج على السواء، غير أنّ عادة الله جرت أن يخلق الحرارة عقيب النار والبرودة بعد الثلج، من غير أن يكون هناك إيجاب واقتضاء بوجه أصلا»[(١)].

استدلال الأشاعرة على كون الانسان مجبورا

استدل الأشاعرة على كون الإنسان مجبوراً في أفعاله بعدة أدلة منها:

الدليل الأول: حصر الخالقية بالله تعالى

إنّ نسبة الفعل إلى الإنسان ينافي حصر الخالقية بالله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾[(٢)].

جواب العلامة

تقدم فيما سبق مناقشة العلامة[(٣)] على ما استدل به الأشاعرة على نظريتهم.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٨.

(٢) فاطر: ٣.

(٣) انظر ص.

وحاصل مناقشة العلاّمة

١ـ إنّ القرآن الكريم ويؤكد ويحكم بصحة «هذا هو قانون العلية العام في الأشياء، وهو أنّ كل ما يجوز له في نفسه أن يوجد وأن لا يوجد فهو إنّما يوجد عن غيره، فالمعلول ممتنع الوجود مع عدم علته، وقد أمضى القرآن الكريم صحة هذا القانون وعمومه، ولو لم يكن صحيحاً أو تخلف في بعض الموارد لم يتم الاستدلال به أصلا، وقد استدل القرآن به على وجود الصانع ووحدانيته وقدرته وعلمه وسائر صفاته. وكما أنّ المعلول من الأشياء يمتنع وجوده مع عدم علته كذلك يجب وجوده مع وجود علته، قضاء لحق الرابطة الوجودية التي بينهما. وقد أنفذه الله سبحانه في كلامه في موارد كثيرة استدل فيها من طريق ما له من الصفات العليا على ثبوت آثارها ومعاليلها، كقوله: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ وغير ذلك، واستدل أيضاً على كثير من الحوادث والأمور بثبوت أشياء أخرى يستعقب ثبوتها بعدها، كقوله: ﴿فَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ بِمَا كَذَّبُواْ بِهِ مِن قَبْلُ﴾ [يونس: ٧٤] وغير ذلك مما ذكر من أمر المؤمنين والكافرين والمنافقين، ولو جاز أن يتخلف أثر من مؤثره إذا اجتمعت الشرائط اللازمة وارتفعت الموانع المنافية لم يصح شيء من هذه الحجج والأدلة البتة. فالقرآن يسلم حكومة قانون العلية العام في الوجود، وأنّ لكل شيء من الأشياء الموجودة وعوارضها ولكل حادث من الحوادث الكائنة علة أو مجموع علل بها يجب وجوده وبدونها يمتنع وجوده، هذا مما لا ريب فيه في بادئ التدبر. ثم إنا نجد أنّ الله سبحانه في كلامه يعمم خلقه على كل ما يصدق عليه شيء

من أجزاء الكون، قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: ١٦] إلى غير ذلك من الآيات المنقولة آنفاً، وهذا ببسط عليته وفاعليته تعالى لكل شيء مع جريان العلية والمعلولية الكونية بينها جميعاً، كما تقدم بيانه. وقال تعالى: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ـ إلى أن قال ـ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾ [الفرقان: ٢] وقال: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠] وقال: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: ٣] إلى غير ذلك من الآيات، وفي هذه الآيات نوع آخر من البيان أخذت فيه الأشياء منسوبة إلى الخلقة، وأعمالها وأنواع آثارها وحركاتها وسكناتها منسوبة إلى التقدير والهداية الإلهية، فإلى تقديره تعالى تنتهي خصوصيات أعمال الأشياء وآثارها، كالإنسان يخطو ويمشي في انتقاله المكاني والحوت يسبح والطير يطير بجناحيه، قال تعالى: ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ [النور: ٤٥] والآيات في هذا المعنى كثيرة، فخصوصيات أعمال الأشياء وحدودها وأقدارها تنتهي إليه تعالى »[١].

٢ـ مخالفة نظرية الأشاعرة للوجدان الحاكم بوجود علاقة علية ومعلولية بين الأشياء[٢].

٣ـ مخالفة ما قاله الأشاعرة لجملة من النصوص القرآنية التي تقدمت في ثنايا البحث التي تؤكد على وجود قانون العلية والمعلولية بين الأشياء.

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٧ ص٢٩٤.

(٢) انظر الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٧٤.

الدليل الثاني: نسبة الأفعال للإنسان ينافي علم الله الأزلي

من الأدلة التي تمسك بها الأشاعرة في دعواهم بأنّ الإنسان لا مسؤولية له على فعله لأنه مجبور، هو المحافظة على علم الله الأزلي.

وبيان ذلك، هو أنّ ما علم الله تعالى تحققه ووجوده من أفعال الإنسان، لابد أن يكون واجب الصدور من الإنسان، وإلا يلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً وهو محال.

وكذلك إنّ ما علم الله تعالى من عدم تحقق بعض الأفعال من الإنسان ، لابد أن يكون ممتنع الصدور، وإلا يلزم انقلاب العلم جهلاً وهو محال أيضاً.

وعلى هذا الأساس يبطل اختيار الإنسان في أفعاله، فلا قدرة له على الفعل أو الترك، لأنّ اذ علم الله تعالى صدور الفعل من زيد مثلا، فهو واجب الصدور، وما علم الله عدمه من الأفعال، فهو ممتنع الصدور، فلا اختيار، لعدم قدرة الإنسان على الواجب والممتنع.

جواب العلامة

إنّ علم الله تعالى تابع وليس بمتبوع، أي إنّ علمه تعلق بصدور الفعل من الإنسان بقيد إنّه فعل اختياري لا مجبور عليه، فلو صدر الفعل من الإنسان جبراً للزم تخلف علمه تعالى عن الواقع وهو لا يريده الأشعري نفسه.

وبتعبير العلاّمة الطباطبائي: «إنّ العلم الأزلي متعلق بكل شيء على ما هو عليه، فهو متعلق بالأفعال الاختيارية بما هي اختيارية، فيستحيل أن تنقلب غير اختيارية»[1].

---

(١) تعليقة العلامة الطباطبائي على الحكمة المتعالية: ج٦ ص١١٨، تعليقة رقم ٢.

الدليل الثالث: نسبة أفعال الإنسان لنفسه ينافي إرادة الله الأزلية

من الأدلة التي تذرع بها الأشاعرة في سلب إرادة الإنسان في أفعاله هو منافاة إرادة الانسان لإرادة الله الأزلية، لأنّ ما أراد الله تعالى تحققه من أفعال الإنسان وقع قطعاً، وما أراد عدمه لم يقع قطعاً، فلا قدرة للإنسان على خلاف إرادة الله الأزلية.

جواب العلامة

١ـ تقدم في بحث القضاء والقدر الإجابة على هذا الإشكال، وحاصله، إنّ الإرادة الإلهية تعلقت بالفعل الصادر من الإنسان بكل خصوصيات ذلك الفعل، ومن خصوصياته «اختياري صادر من فاعل كذا في زمان كذا ومكان كذا، فإذن تأثير الإرادة الإلهية في الفعل يوجب كون لفعل اختيارياً، وإلا تخلف متعلق الإرادة الإلهية عنها، فإذن تأثير الإرادة الإلهية في صيرورة الفعل ضرورياً يوجب كون الفعل اختيارياً، أي كون الفعل ضرورياً بالنسبة إلى الإرادة الإلهية ممكناً اختيارياً بالنسبة إلى الرادة الإنسانية الفاعلية، فالإرادة في طول الإرادة وليست في عرضها حتى تتزاحما، ويلزم من تأثير الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الإنسانية، فظهر أنّ ملاك خطإ المجبرة فيما أخطأوا فيه عدم تمييزهم كيفية تعلق الإرادة الإلهية بالفعل، وعدم فرقهم بين الإرادتين الطوليتين وبين الإرادتين العرضيتين، وحكمهم ببطلان تأثير إرادة العبد في الفعل، لتعلق إرادة الله تعالى به »[1].

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص١٠٠.

٢ـ بناء على كون الإنسان مجبوراً في أفعاله هو لزوم نسبة الظلم على الله تعالى، إذ كيف يعاقب الله تعالى الإنسان على فعل مجبور عليه!!

القول الثاني: كون الإنسان مفوضا في أفعاله

إنّ ما ذهب إليه الأشاعرة من أنّ أفعال الإنسان صادرة من الله تعالى مباشرة، ولا مدخلية للإنسان فيها، فقد ظهرت ما قبالها نظرية أخرى وهي نظرية المعتزلة آمنت بأنّ أفعال العباد مفوضة إليهم مباشرة، وعلى نحو الاستقلال، وهم الفاعلون لها بما منحهم الله من القدرة، وليس لله تعالى شأن في أفعال عباده، فالله تعالى أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال وفوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بإيجاد تلك الأفعال وعلى وفق إراداتهم وطبق قدرتهم[١].

أدلة القائلين بالتفويض

الدليل الأول: احتياج الممكن إلى العلة في الحدوث لا البقاء

إنّ الحاجة إلى الله تعالى تنحصر في أصل وجود الإنسان، أمّا بقاؤه فهو مستقل في وجوده وفي أفعاله، فإنّ الشيء إذا وجد فإنّ الحاجة إلى الفاعل تزول، بل لو فقد الفاعل يمكن أن يبقى المفعول موجوداً.

واستدلوا على ذلك باستغناء الممكن عن العلة في حالة البقاء، كما نلاحظ ذلك في البناء، فإنّه يحتاج في وجوده إلى الفاعل ، أما في بقاءهـ أي البناءـ فهو مستغن عنه[٢].

---

(١) انظر، الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطباني: ج١ ص١٠٠.

(٢) انظر العلامة الطباطبائي، بداية الحكمة: ص٥٣.

إذن حاصل هذا الدليل هو أنّ سرّ حاجة الممكنات إلى العلة هو في الحدوث، أمّا في البقاء فلا تحتاج إلى علة، فالإنسان بعد خلقه وإيجاده لا يحتاج في بقاءه إلى إفاضة الوجود عليه.

أما أفعاله الصادرة منه فهي تستند إليه استناداً تاماً، لا إلى العلة الموجدة له، وهذا يرجع إلى تفويض الله تعالى الإنسان في أفعاله.

جواب العلامة

إنّ منشأ حاجة الأشياء إلى العلة هو إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي، وعلى هذا الأساس فلا فرق بين الحدوث والبقاء[(١)].

أمّا ما قيل من بقاء البناء وما شاكله مما شاده البناؤون من دون الحاجة إلى ذلك البناء الذي شيدها؟

فنقول أنّ البناء ليس علة موجدة للبناء، لأنّ ما يقوم به البنّاء من حركات تنتهي بانتهاء عمل البناء فضلاً عن موته، أما بقاء البناء فهو مرتبط بالخواص الطبيعية الكامنة في أجزاء البناء الطبيعية[(٢)].

الدليل الثاني: نسبة الفعل الإنساني إلى الله تعالى يلزم نسبة القبح إليه تعالى

من الأدلة الباعثة للمعتزلة إلى القول بتفويض الله تعالى الإنسان لأفعاله، هو قولهم بأنّ نسبة صدور الأفعال إلى الإنسان مباشرة وعلى نحو الاستقلال والأصالة بلا دخل إرادة الله تعالى، هو لأجل الحفاظ على عدالة الله تعالى، لأنّ

---

(١) انظر: العلامة الطباطبائي، بداية الحكمة: ص٨٦

(٢) انظر: العلامة الطباطبائي، بداية الحكمة: ص٨٦

جملة من القبائح تصدر من الإنسان، من قبيل الظلم والسيئات والشرور وغير ذلك مما يتنزه عنها الباري تعالى، لا تنسجم مع العدالة الإلهية، فالقول بأنّ لله تعالى صلة بالفعل الصادر من الإنسان يلزم نسبة الظلم منه تعالى وهو محال.

فلابدَّ أن ينسب الفعل إلى الإنسان على نحو الاستقلال التام، ومن دون شائبة إلى الله تعالى، لكي يكونُ الإنسانُ هو المسئول عما يصدر منه من أفعال ويكون الجزاء الإلهي عدلاً.

جواب العلامة

١ـ إنّ المعتزلة وإن احتفظوا بعدالة الله تعالى، إلاّ أنّهم وقعوا في محذور لا يقل عن المحذور الذي وقع فيه الأشاعرة، وهو أنّهم أخرجوا الله عن قدرته وسلطانه، وأثبتوا الشريك له في الخلق والإيجاد، ولذا وردت روايات متضافرة في ذم مقولة المعتزلة، فقد ورد بأنّهم مجوس هذه الأمة، «فعن الإمام الرضا عليه السلام: مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله عز وجل بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه»[(١)].

والسبب في وصفهم بالمجوس، هو أنّ المجوس قد آمنوا بوجود إلهين، أحدهما خالق للخير والآخر خالق للشر، ويسمون الأول يزدان، والثاني أهريمن.

ولازم قول المعتزلة بتفويض الإنسان لأفعاله وجود آلهة متعددة بتعدد أفراد البشر؛ لأنّ مقولتهم هذه تعني أنّ كل فرد من الأفراد هو خالق لأفعاله بصورة مستقلة.

---

(١) العلامة المجلسي، بحار الأنوار: ج٥ ص٥٤.

فالمعتزلة «وإن خالفت المجبرة في اختيارية أفعال العبد وسائر اللوازم إلاّ إنّهم سلكوا في إثباته مسلكاً، لا يقصر من قول المجبرة فسادا، وهو أنّهم سلموا للمجبرة أنّ تعلّق إرادة الله بالفعل يوجب بطلان الاختيار، ومن جهة أخرى أصرّوا على اختيارية الأفعال الاختيارية، فنفوا بالآخرة تعلق الإرادة الإلهية بالأفعال، فلزمهم إثبات خالق آخر للأفعال وهو الإنسان، كما أنّ خالق غيرها هو الله سبحانه، فلزمهم محذور الثنوية، ثم وقعوا في محاذير أخرى أشد مما وقعت فيه المجبرة»[1].

٢ـ هنالك عدد وافر من النصوص القرآنية نسبت أفعال الإنسان إلى الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء﴾[2] وقوله: ﴿إِن يَنصُرْكُمُ اللّهُ فَلاَ غَالِبَ لَكُمْ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا الَّذِي يَنصُرُكُم مِّن بَعْدِهِ﴾[3] وقوله: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ﴾[4] ونحوها من الآيات القرآنية.وبهذا يتضح بطلان نظرية المعتزلة.

أما كيفية التوفيق بين نسبة الأفعال إلى الإنسان وإلى الباري تعالى فسوق يتضح في البحث اللاحق.

القول الثالث: الأمر بين الأمرين

وهذا القول تبنته الشيعة الإمامية بعد أن أبطلت نظرية الأشاعرة والمعتزلة في أفعال العباد.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص١٠٠.

(٢) النحل: ٩٣.

(٣) آل عمران: ١٦٠.

(٤) البقرة: ١٠٢.

وتحتل نظرية الأمر بين الأمرين النظرية الوسطى التي لا إفراط فيها ولا تفريط.

ومن الجدير بالذكر أنّ الذي أرشد إلى هذه النظرية هو روايات أهل البيت عليهم السلام الدالة على بطلان الجبر والتفويض، وفي الوقت ذاته دلت على إثبات الأمر بين الأمرين، ولولا إرشاد أهل البيت عليهم السلام إلى هذه النظرية لوقعوا فيما وقع فيه الأشاعرة أو المعتزلة.

ومن المعلوم أنّ الأخذ بمدلول الروايات التي أشارت إلى نظرية الأمر بين الأمرين لا من باب التعبد؛ لأنّ هذه المسألة ليست من المسائل التعبدية، وإنّما كان الأخذ بمدلول الروايات لأجل أنّها النظرية التي تمكنت من حل إشكالية الجبر والتفويض، والتي تنسجم مع القواعد العقلية.

بيان حقيقة الأمر بين الأمرين

لكي يتضح بيان العلاّمة لحقيقة الأمر بين الأمرين لابد من بيان المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: إن سبب الحاجة والافتقار إلى العلة هو الإمكان «أي كون الشيء غير مستقل بنفسه، فما لم ينته في سلسلة الربط إلى مستقل بالذات لم تنقطع سلسلة الفقر والفاقة»[(١)].

وهذه المقدمة تقدم إثباتها في الأبحاث السابقة[(٢)]. وتبين أنّ سرّ حاجة الأشياء إلى العلة هو إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص١٠٩.

(٢) انظر: ص٢٥٩.

المقدمة الثانية: وجود الممكن يتوقف على وجود علته التامة.

وحاصل هذه المقدمة هو أنّ الممكن لأجل أن يتحقق خارجاً ويكون وجوده ضرورياً فلابدّ من تحقق علته التامة، سواء كانت علة بسيطة أم مركبة من أمور كثيرة، كالعلل الأربع والشرائط والمعدات.

فلو نسب المعلول إلى بعض أجزاء العلة، فإنّه لن يتحقق ولن يوجد، ولن يكون وجوده ضرورياً.

إذن في عالمنا الطبيعي نظامان «نظام الضرورة ونظام الإمكان، فنظام الضرورة منبسط على العلل التامة ومعلولاتها، ولا يوجد بين أجزاء هذا النظام أمر إمكاني البتة لا ذات ولا فعل ذات، ونظام الإمكان منبسط على المادة والصور التي في قوة المادة التلبس بها والآثار التي يمكنها أن تقبلها»[١]، فإذا فرضنا أنّ فعلاً من «أفعال الإنسان الاختيارية ونسبتها إلى تمام علتها، وهي الإنسان والعلم والإرادة ووجود المادة القابلة، وتحقق الشرائط المكانية والزمانية وارتفاع الموانع، وبالجملة كل ما يحتاج إليه الفعل في وجوده كان الفعل واجباً ضرورياً، وإذا نسب إلى الإنسان فقط، ومن المعلوم أنّه جزء من أجزاء العلة التامة كانت النسبة بالإمكان »[٢].

المقدمة الثالثة: أقسام الفعل الصادر من الإنسان

ينقسم الفعل الصادر من الإنسان إلى قسمين:

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص١٠٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص١٠٨.

القسم الأول: الفعل الاضطراري

وهو الفعل الصادر عن الطبيعة من غير دخل للعلم في صدوره، كأفعال النشوء والنمو والتغذي للنبات والحركات للأجسام «ومن هذا القبيل الصحة والمرض وأمثال ذلك فإنّها وإن كانت معلومة لنا وقائمة بنا إلاّ أنّ تعلق العلم بها لا يؤثر في وجودها وصدورها شيئاً وإنّما هي مستندة تمام الاستناد إلى فاعلها الطبيعي»[1].

القسم الثاني الفعل الإرادي

وهو «الفعل الصادر عن الفاعل من حيث إنّه معلوم تعلق به العلم، كما في الأفعال الإرادية للإنسان وساير ذوات الشعور من الحيوان، فهذا القسم من الفعل إنّما يفعله فاعله من حيث تعلق العلم به، وتشخيصه وتمييزه، فالعلم فيه إنّما يفيد تعيينه وتمييزه من غيره، وهذا التمييز والتعيين إنّما يتحقق من جهة انطباق مفهوم يكون كمالاً للفاعل انطباقاً بواسطة العلم، فإنّ الفاعل أيّ فاعل كان إنّما يفعل من الفعل ما يكون مقتضى كماله وتمام وجوده، فالفعل الصادر عن العلم إنّما يحتاج إلى العلم، من جهة أن يتميز عند الفاعل ما هو كمال له عن ما ليس بكمال له. ومن هنا ما نرى أنّ الأفعال الصادرة عن الملكات كصدور أصوات الحروف منظمة عن الإنسان المتكلم، وكذا الأفعال الصادرة عنها مع اقتضاء ما ومداخلة من الطبيعة، كصدور التنفس عن الإنسان، وكذا الأفعال الصادرة عن الإنسان بغلبة

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص١٠٨.

الحزن أو الخوف أو غير ذلك، كل ذلك لا يحتاج إلى ترو من الفاعل، إذ ليس هناك إلاّ صورة علمية واحدة منطبقة على الفعل والفاعل لا حالة منتظرة لفعلة، فيفعل البتة، وأمّا الأفعال التي لها صور علمية متعددة تكون هي من جهة بعضها مصداق كمال الإنسان حقيقة أو تخيلاً، ومن جهة بعضها غير مصداق لكماله الحقيقي أو التخيلي، كما أنّ الخبز بالنسبة إلى زيد الجائع كذلك فإنّه مشبع رافع لجوعه، ويمكن أن يكون مال الغير ويمكن أن يكون مسموماً ويمكن أن يكون قذراً يتنفر عنه الطبع وهكذا، والإنسان إنّما يتروى فيما يتروى لترجيح أحد هذه العناوين في انطباقه على الخبز مثلا، فإذا تعين أحد العناوين وسقطت بقيتها وصار مصداقاً كمال الفاعل لم يلبث الفاعل في فعله أصلاً»[1].

أقسام الفعل الإرادي

الفعل الإرادي: الصادر عن علم وإرادة ينقسم إلى قسمين:

الأول: الفعل الاختياري

وهو الفعل الحاصل نتيجة استناد ترجيح أحد جانبي الفعل والترك إلى نفس الفاعل، من غير أن يتأثر بشيء آخر «كالجائع الذي يتروى في أكل خبز موجود عنده حتى رجح أن يبقيه ولا يأكله، لأنّه كان مال الغير من غير إذن منه في التصرف، فانتخب الحفظ واختاره، أو رجح الأكل فأكله اختياراً»[2].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص١٠٨.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص١٠٨.

الثاني: الفعل الإجباري

وهو الذي يكون استناد الترجيح والتعيين فيه إلى تأثير الغير «كمن يجبره جبار على فعل بتهديده بقتل أو نحوه ففعله إجباراً من غير أن يكون متعيناً بانتخابه واختياره»[١].

وبالتأمّل نجد أنّ الفعل الاجباري وإن أسند إلى إجبارالمجبر وأنّه هو الذي يجعل أحد الطرفين محالاً وممتنعاً بواسطة الإجبار، فلا يبقى للفاعل إلاّ طرف واحد، لكن الفعل الإجباري أيضاً كالاختياري لا يقع إلاّ بعد ترجيح الفاعل المجبور جانب الفعل على الترك، وإن كان الذي يجبره هو المتسبب إلى الفعل بوجه، لكن الفعل ما لم يترجح بنظر الفاعل وإن كان نظره مستنداً بوجه إلى إجبار المجبر وتهديده لم يقع، والوجدان شاهد على ذلك.

«ومن هنا يظهر أن تقسيم الأفعال الإرادية إلى اختيارية وجبرية ليس تقسيماً حقيقياً ينوع المقسم إلى نوعين مختلفين بحسب الذات والآثار، فإن الفعل الإرادي إنّما يحتاج إلى تعيين وترجيح علمي يعين للفاعل مجرى فعله، وهو في الفعل الاختياري والجبري على حد سواء، وأمّا أنّ ترجيح الفاعل في أحدهما مستند إلى رسله وفي آخر إلى آخر، فلا يوجب اختلافاً نوعياً يؤدي إلى اختلاف الآثار. ألا ترى أنّ المستظل تحت حائط إذا شاهد أنّ الحائط يريد أن ينقض، فخرج خائفاً عد فعله هذا اختيارياً، وأما إذا هدده جبار بأنّه لو لم يقم لهدم الحائط عليه، فخرج خائفاً عد فعله هذا إجبارياً، من غير فرق بين الفعلين والترجيحين أصلاً غير أنّ أحد الترجيحين مستند إلى إرادة الجبار.

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص١٠٨.

فإنّ قلت: كفى فرقاً بين الفعلين أنّ الفعل الاختياري يوافق في صدوره مصلحة عند الفاعل، وهو فعل يترتب عليه المدح والذم ويتبعه الثواب والعقاب إلى غير ذلك من الآثار، وهذا بخلاف الفعل الإجباري فإنّه لا يترتب عليه شيء من ذلك.

قلت: الأمر على ما ذكر، غير أنّ هذه الآثار إنّما هي بحسب اعتبار العقلاء على ما يوافق الكمال الأخير الاجتماعي، فهي آثار اعتبارية غير حقيقية، فليس البحث عن الجبر والاختيار بحثاً فلسفياً، لأنّ البحث الفلسفي إنّما ينال الموجودات الخارجية وآثارها العينية، وأما الأمور المنتهية إلى أنحاء الاعتبارات العقلائية، فلا ينالها بحث فلسفي ولا يشملها برهان البتة، وان كانت معتبرة في بابها، مؤثرة أثرها»[١].

النتيجة:

إذا تبين ذلك نقول: «إنّ الإنسان كما أنّه مستند الوجود إلى الإرادة الإلهية على حد سائر الذوات الطبيعية وأفعالها الطبيعية، فكذلك أفعال الإنسان مستندة الوجود إلى الإرادة الإلهية على حد سائر الذوات الطبيعية وأفعالها الطبيعية»[٢].

مع الالتفات إلى أنّ تحقق الممكن ـ كفعل الإنسان ـ لابد من تحقق جميع أجزاء علته التامة والتي منها، إرادة واختيار الإنسان نفسه.

وبتعبير العلاّمة: إنّ «كل معلول مستند إلى علته بحده الوجودي الذي له،

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص١٠٨.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص١٠٩.

فكما أنّ الفرد من الإنسان إنّما يستند إلى العلة الأولى بجميع حدوده الوجودية، من أب وأم وزمان ومكان وشكل وكم وكيف وعوامل أخر مادية، فكذلك فعل الإنسان إنّما يستند إلى العلة الأولى مأخوذاً بجميع خصوصياته الوجودية، فهذا الفعل إذا انتسب إلى العلة الأولى والإرادة الواجبة مثلاً، لا يخرجه ذلك عما هو عليه، ولا يوجب بطلان الإرادة الإنسانية مثلاً في التأثير، فإنّ الإرادة الواجبية إنّما تعلقت بالفعل الصادر من الإنسان عن إرادة واختيار، فلو كان هذا الفعل حين التحقق غير إرادي وغير اختياري، لزم تخلف إرادته تعالى عن مراده وهو محال»[(١)].

وبهذا يتضح بطلان ما ذهب إليه الأشاعرة، من أنّ تعلق الإرادة الإلهية بالأفعال الإرادية يوجب بطلان تأثير إرادة الإنسان واختياره.

وكذا يتضح بطلان ما ذهب إليه المعتزلة، من أنّ أفعال الإنسان غير مرتبطة الوجود بالله تعالى، وأنّ الإنسان مستقل في فعله عن الله تعالى؛ لأنّ هذا إنكار لما ثبت، من أنّ كل ممكن مرتبط الوجود بواجب الوجود وهو الله تعالى، كما تبين في المقدمة الأولى.

«فالحق الحقيق بالتصديق أنّ الأفعال الإنسانية لها نسبة إلى الفاعل ونسبة إلى الواجب وإحدى النسبتين لا توجب بطلان الأخرى، لكونها طوليتين لا عرضيتين»[(٢)].

بمعنى أنّ الفعل الصادر من الإنسان كما أنّه ينسب إلى الإنسان بصدوره

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص١٠٩.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص١١٠.

منه باختياره، كذلك ينسب إلى الله تعالى باعتباره العلة الأولى لذلك الفعل، وأن إرادة ومشيئة العبد متفرعة على مشيئة الله تعالى، وإلى ذلك أشارت عدة من النصوص القرآنية:

منها قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ﴾[(١)].

حيث دلت الآية المباركة على أنّ لا مشيئة وإرادة للعباد إلاّ بمشيئة الله تعالى.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ﴾[(٢)].

فإنّ الإنسان لا يمكن له أن يفعل شيء إلاّ بمشيئة الله تعالى.

ومنها قوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاء اللَّهُ﴾[(٣)].

فإنّ المشيئة الإلهية إذا لم تتعلق بإعطاء القدرة والحياة للإنسان، فلم يكن للإنسان أن يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً ولا يقدر على أي شيء.

ونحوها من الآيات الدالة على نظرية الأمر بين الأمرين.

الروايات الدالة على نظرية الأمر بين الأمرين

أشار العلاّمة إلى وجود روايات متضافرة دلت على نظرية الأمر بين الأمرين[(٤)]، منها:

١ـ عن البزنطي، قال: قلت: للرضا عليه السلام إنّ أصحابنا بعضهم يقول: بالجبر،

---

(١) الإنسان: ٣٠.

(٢) الكهف: ٢٣ـ ٢٤.

(٣) الأعراف: ١٨٨.

(٤) انظر السيد الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص١٠٢ ـ ١٠٥.

وبعضهم بالاستطاعة، فقال لي: «(أكتب، قال الله تبارك وتعالى: يا بن آدم بمشيتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوتي أديت إليّ فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعاً بصيراً قوياً، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وذلك أنّي أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني، وذلك أنّي لا أسأل عمّا أفعل وهم يسألون، فقد نظمت لك كل شيء تريد الحديث) وهو أو ما يقربه مروي بطرق عامية وخاصية أخرى، وبالجملة فالذي لا تنسب إلى الله سبحانه من الأفعال هي المعاصي من جهة أنّها معاص خاصة، وبذلك يعلم معنى قوله عليه السلام في الرواية السابقة، لو كان خالقاً لها لما تبرأ منها إلى قوله وإنّما تبرأ من شركهم وقبائحهم الحديث.

وفي التوحيد: عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام (قالا: إنّ الله عز وجل أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب، ثم يعذبهم عليها، والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون) قال: فسئلا عليهما السلام هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: نعم أوسع مما بين السماء والأرض»[1].

٢ـ عن محمد بن عجلان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام فوض الله الأمر إلى العباد؟ قال: (الله أكرم من أن يفوض إليهم) قلت: فأجبر الله العباد على أفعالهم، فقال: (الله أعدل من أن يجبر عبداً على فعل، ثم يعذبه عليه). وفي التوحيد أيضاً عن مهزم، قال، قال أبو عبد الله عليه السلام أخبرني عما اختلف فيه من خلفك من موالينا، قال: قلت: في الجبر والتفويض؟ قال: فاسألني، قلت:

---

(١) الحميري القمي، قرب الإسناد:ص٣٤٧.

أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: (الله أقهر لهم من ذلك) قلت: ففوض إليهم؟ قال الله أقدر عليهم من ذلك، قال قلت: فأي شيء هذا، أصلحك الله؟ قال: فقلب يده مرتين أو ثلاثاً ثم قال: (لو أجبتك فيه لكفرت). أقول: قوله عليه السلام: الله أقهر لهم من ذلك، معناه أنّ الجبر إنّما هو لقهر من المجبر يبطل به مقاومة القوة الفاعلة، وأقهر منه وأقوى أن يريد المريد وقوع الفعل الاختياري من فاعله من مجرى اختياره فيأتي به من غير أن يبطل إرادته واختياره أو ينازع إرادة الفاعل إرادة الآمر»[١]

٣ـ عن الصادق عليه السلام قال: قال: (رسول الله: من زعم أنّ الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشية الله فقد أخرج الله من سلطانه»[٢].

٤ـ عن الحجاج بن يوسف كتب إلى الحسن البصري وإلى عمرو بن عبيد وإلى واصل بن عطاء وإلى عامر الشعبي أن يذكروا ما عندهم وما وصل إليهم في القضاء والقدر، فكتب إليه الحسن البصري أنّ أحسن ما انتهى إلي ما سمعت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، إنّه قال: أتظن أنّ الذي نهاك دهاك؟ وإنّما دهاك أسفلك وأعلاك، والله بريء من ذاك). وكتب إليه عمرو بن عبيد أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام (لو كان الزور في الأصل محتوماً لكان المزور في القصاص مظلوما). وكتب إليه واصل بن عطاء أحسن ما سمعت

---

(١) الشيخ الصدوق،التوحيد:ص ٣٦١

(٢) الشيخ الصدوق،التوحيد:ص ٣٥٩

في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام (أيدلك على الطريق ويأخذ عليك المضيق؟ وكتب إليه الشعبي أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام (كلما استغفرت الله منه فهو منك، وكلما حمدت الله عليه فهو منه) فلما وصلت كتبهم إلى الحجاج ووقف عليها، قال: لقد أخذوها من عين صافية» [(١)].

٥ـ روى الطرائف أيضاً أنّ رجلاً سأل جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن القضاء والقدر فقال: (ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو منه، وما لم تستطع أن تلوم العبد عليه فهو من فعل الله) يقول الله للعبد: لم عصيت، لم فسقت، لم شربت الخمر، لم زنيت؟ فهذا فعل العبد، ولا يقول له لم مرضت، لم قصرت، لم ابيضضت، لم اسوددت؟ لأنه من فعل الله تعالى » [(٢)].

٦ـ عن عبد العظيم بن عبد الله الحسنى رضي الله عنه عن إبراهيم بن أبي محمود قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿وَتَركَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ﴾ فقال: إنّ الله تبارك وتعالى لا يوصف بالترك كما يوصف خلقه، ولكنه متى علم أنّهم لا يرجعون عن الكفر والضلال منعهم المعاونة واللطف وخلى بينهم وبين اختيارهم قال: وسألته عن قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبهِمْ﴾ قال: الختم هو الطبع على قلوب الكفار عقوبة على كفرهم، كما قال الله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [(٣)].

«والأخبار فيما مرّ متكاثرة جداً غير أنّ الذي نقلناه حاو لمعاني ما تركناه،

---

(١) السيد ابن طاووس، طرائف في معرفة مذاهب الطوائف:ص٣٣٠، الطبعة: الأولى سنة: ١٣٩٩ قم.
(٢) المصدر السابق:ص ٣٣٠
(٣) الشيخ الصدوق،عيون أخبار الرضا (ع):ج٢ص١١٣

ولئن تدبرت فيما تقدم من الأخبار وجدتها مشتملة على طرق خاصة عديدة من الاستدلال»[(١)].

كيفية الاستدلال بالروايات المتقدمة

أشار العلامة إلى أنّ المتحصل من ذلك أنّ الروايات متضمنة لطرق عديدة للاستدلال،ومن هذه الطرق:

١ـ «الاستدلال بنفس الأمر والنهي والعقاب والثواب وأمثالها على تحقق الاختيار من غير جبر ولا تفويض، كما في الخبر المنقول عن أمير المؤمنين علي عليه السلام فيما أجاب به الشيخ، وهو قريب المأخذ مما استفدناه من كلامه تعالى»[(٢)].

٢ـ «الاستدلال بوقوع أمور في القرآن لا تصدق لو صدق جبر أو تفويض، كقوله تعالى: ﴿لِلَّه مُلْكُ السَّمَاوَات وَالأَرْضِ﴾ وقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّـهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء﴾ ويمكن أن يناقش فيه بأنّ الفعل إنّما هو فاحشة أو ظلم بالنسبة إلينا، وأمّا إذا نسب إليه تعالى فلا يسمى فاحشة ولا ظلماً، فلا يقع منه تعالى فاحشة ولا ظلم، ولكن صدر الآية بمدلولها الخاص يدفعها، فإنّه تعالى يقول: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء﴾»[(٣)].

٣ـ «الاستدلال من جهة الصفات، وهو أنّ الله تسمى بأسماء حسنى

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج ١،ص ١٠٢ - ١٠٥
(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص١٠٤
(٣) المصدر السابق ص١٠٤

واتصف بصفات عليا لا تصدق ولا تصح ثبوتها على تقدير جبر أو تفويض فإنّه تعالى قهار، قادر، كريم، رحيم، وهذه صفات لا تستقر معانيها إلا عند ما يكون وجود كل شيء منه تعالى ونقص كل شيء وفساده غير راجع إلى ساحة قدسه، كما في الروايات التي نقلناها عن التوحيد »[(١)].

٤ـ «الاستدلال بمثل الاستغفار وعروض اللوم، فإنّ الذنب لو لم يكن من العبد لم يكن معنى لاستغفاره، ولو كان الفعل كله من الله لم يكن فرق بين فعل وفعل في عروض اللوم على بعضها، وعدم عروضه على بعض آخر. وهيهنا روايات أخر مروية فيما ينسب إليه سبحانه من معنى الاضلال والطبع والاغواء وغير ذلك. ففي العيون عن الرضا عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ﴾ قال عليه السلام (إنّ الله لا يوصف بالترك كما يوصف خلقه لكنه متى علم إنّهم لا يرجعون عن الكفر والضلال منعهم المعاونة اللطف وخلّى بينهم وبين اختيارهم)»[(٢)].

---

(١) المصدر السابق:ص١٠٤

(٢) المصدر السابق:ص١٠٤.

الجهة الخامسة

العدل الإلهي وإشكالية العذاب الأبدي

من الواضح أنّ مسألة الخلود في النار وعدم انقطاع العذاب، من المسائل التي نصت عليها النصوص القرآنية والروائية، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّؤُواْ مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾[1] أمّا الروايات فهي مستفيضة في إثبات الخلود في النار، ونحن لا نريد إثبات مسألة الخلود في النار لأنّها من المسائل المتعلقة بالمعاد.

لكن مسألة الخلود لها صلة بمسألة العدل الإلهي، فقد واجهت هذه المسألة عدة تساؤلات وإشكالات، ومن هذه الإشكالات.

الإشكال الأول:

إنّ الله تعالى ذو رحمة واسعة غير متناهية، فكيف تتلاءم رحمته خلقه لمخلوق مصيره إلى عذاب خالد؟

جواب العلامة

إنّ معنى الرحمة الإلهية ليست رقة القلب والإشفاق والتأثر الباطني،

---

(١) البقرة: ١٦٧.

لاستلزام هذه المعاني للمادة، والله تعالى منزه عن المادة والماديات، وإنّما معنى الرحمة «العطية والإفاضة لما يناسب الاستعداد التام الحاصل في القابل، فإنّ المستعد بالاستعداد التام الشديد يحب ما يستعد له ويطلبه ويسئله بلسان استعداده، فيفاض عليه ما يطلبه ويسئله، والرحمة رحمتان: رحمة عامة، وهي أعطاء ما يستعد له الشيء ويشتاقه في صراط الوجود والكينونة، ورحمة خاصة »[(١)].

وعلى هذا الأساس فحيث كانت الرحمة هي إعطاء الله تعالى الفيض للإنسان على قدر استعداده، يكون «إعطاء صورة الشقاء اللازم الذي أثره العذاب الدائم للإنسان المستعد له باستعداده الشديد لا ينافي الرحمة العامة، بل هو منها، وأما الرحمة الخاصة فلا معنى لشمولها لمن هو خارج عن صراطها، فقول القائل: إنّ العذاب الدائم ينافي الرحمة، إن أراد به الرحمة العامة فليس كذلك، بل هو من الرحمة العامة، وإن أراد به الرحمة الخاصة فليس كذلك، لكونه ليس مورداً لها، على أنّ الإشكال لو تم لجرى في العذاب المنقطع أيضاً حتى أنواع العذاب الدنيوي »[(٢)].

الإشكال الثاني:

إنّ العبد لم يذنب إلا ذنباً منقطع الآخر، فكيف يجازى بعذاب دائم؟

جواب العلامة:

إنّ حقيقة العذاب هو ترتب أثر غير مرضي على «موضوعه حقيقة، وهو

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٤١٤.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٤١٤.

صورة الشقاء فهذا الأثر معلول الصورة الحاصلة بعد تحقق علل معدة، وهي المخالفات المحدودة، وليس معلولاً لتلك العلل المعدة المحدودة، حتى يلزم تأثير المتناهي، أثراً غير متناه، وهو محال ونظيره أنّ عللاً معدة ومقربات معدودة محدودة أوجبت أن تتصور المادة بالصورة الإنسانية فيصير إنساناً يصدر عنه آثار الإنسانية المعلولة للصورة المذكورة، ولا معنى لأن يسئل ويقال: أنّ الآثار الإنسانية الصادرة عن الإنسان بعد الموت صدوراً دائمياً سرمدياً لحصول معدات محدودة مقطوعة الأمر للمادة فكيف صارت مجموع منقطع الآخر من العلل سبباً لصدور الآثار المذكورة وبقائها مع الإنسان دائماً لأنّ علتها الفاعلة ـ وهي الصورة الإنسانية موجودة معها دائما على الفرض، فكما لا معنى لهذا السؤال لا معنى لذلك أيضا »[١].

الإشكال الثالث:

إنّ أهل الشقاء قدموا خدمة لنظام التكوين لا تقصر عن خدمة أهل السعادة، ولو لا أهل الشقاء لم تتحقق سعادة لسعيد، فما هو الموجب لوقوعهم في عذاب مخلد؟[٢].

جواب العلامة

«إنّ الخدمة والعبودية أيضاً مثل الرحمة على قسمين: عبودية عامة، وهو الخضوع والانفعال الوجودي عن مبدء الوجود، وعبودية خاصة وهو الخضوع والانقياد في صراط الهداية إلى التوحيد، ولكل من القسمين جزاء

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٤١٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٤١٣.

يناسبه وأثر يترتب عليه ويخصه من الرحمة، فالعبودية العامة في نظام التكوين جزائه الرحمة العامة، والنعمة الدائمة والعذاب الدائم كلاهما من الرحمة العامة، والعبودية الخاصة جزائه الرحمة الخاصة، وهي النعمة والجنة وهو ظاهر، على أنّ هذا الإشكال لو تم لورد في مورد العذاب المنقطع الأخروي، بل الدنيوي أيضا»[١].

الإشكال الرابع:

إنّ العذاب للمتخلف عن أوامر الله ونواهيه هو عذاب انتقامي، ومن الواضح أنّ الانتقام لا يكون إلاّ لأجل تعويض النقص الذي أورده العاصي الظالم على المنتقم المقتدر، وهذا لا يجوز على الله تعالى لأنّه غني ومطلق، فكيف يجوز منه العذاب لاسيما العذاب الأبدي؟[٢].

جواب العلامة

«إنّ العذاب الدائم مستند إلى صورة الشقاء الذي في الإنسان كما عرفت، وإلى الله سبحانه بالمعنى الذي يقال: في كل موجود: إنه مستند إليه تعالى لا بمعنى الانتقام وتشفي الصدر المستحيل عليه تعالى، نعم الانتقام بمعنى الجزاء الشاق والأثر السيء الذي يجزي به المولى عبده في مقابل تعديه عن طور العبودية، وخروجه عن ساحة الانقياد إلى عرصة التمرد والمخالفة، مما يصدق فيه تعالى لكن لا يستلزم كون العذاب انتقاماً بهذا

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٤١٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ٤١٣.

المعنى إشكالاً ألبتة »[١].

مضافاً إلى أنّ هذا الإشكال لو تم فإنّه يرد على العذاب المؤقت المنقطع في الآخرة، بل في الدنيا أيضاً.

وقد أجاب العلاّمة على هذا الإشكال أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاء لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا﴾[٢]. حيث قال أنّ الآية واضحة الدلالة على جعل «العذاب والشكر كليهما من العطية والرحمة وتجعل تحقق كل منهما مرتبطة بإرادة العبد وسعيه»[٣].

تساؤلات حول اختيارية الإنسان

إلى جوار بحث اختيارية الإنسان تطرح مجموعة من الأسئلة، منها:

السؤال الأول: هل أن الحسنة والسيئة من الله أم من الإنسان؟

حاصل هذا السؤال هو ما نقله القرآن الكريم عن المنافقين الذين نسبوا الحسنة إلى الله تعالى والسيئة إلى النبي صلى الله عليه وآله كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَـذِه مِنْ عِندِ اللّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَـذِه مِنْ عِندِكَ﴾[٤] وقد أمر الله تعالى «نبيه صلى الله عليه وآله أن يجيبهم عنهما ببيان حقيقة الأمر بما يصيب الإنسان من حسنة وسيئة»[٥].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٤١٥.
(٢) الإسراء: ٢٠.
(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١ ص٤١٦.
(٤) النساء: ٧٨.
(٥) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٥ ص٣.

فأجابهم النبي صلى الله عليه وآله بأنّ الحسنة والسيئة جميعاً من عند الله تعالى، كما يحكيه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَا لِهَـؤُلاءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾(١) وهذا الأمر يتنافى مع ما ذكره القرآن الكريم في آية أخرى من نسبة الحسنة إلى الله تعالى والسيئة إلى العبد، كما في قوله تعالى: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾(٢).فكيف الجمع بين هاتين الآيتين.

جواب العلامة

أشار العلامة في بداية الجواب أنّ مقالة المنافقين في نسبة السيئة إلى النبي صلى الله عليه وآله والحسنة إلى الله تعالى يوجد أشد منها، وهي مقالة الفراعنة الذين نسبوا الحسنات إلى أنفسهم والسيئات إلى موسى عليه السلام كما يحكيه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَونَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّن الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ * فَإِذَا جَاءتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَـذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَى وَمَن مَّعَهُ أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللَّهُ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾(٣) وهذه المقولات مأثورة «عن سائر الأمم في خصوص أنبيائهم وهذه الأمة في معاملتهم نبيهم لا يقصرون عن سائر الأمم، وقد قال تعالى: ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: ١١٨] وهم مع ذلك أشبه الأمم ببني إسرائيل، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنهم لا يدخلون جحر ضب إلا دخلتموه» وقد تقدم نقل

---

(١) النساء: ٧٨.

(٢) النساء: ٧٩.

(٣) الأعراف: ١٣٠ ـ ١٣١.

الروايات في ذلك من طرق الفريقين»[١].

وقد ذكر العلاّمة بأنّ القرن الكريم أجاب عن مقولة المنافقين بقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَا لِهَـؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[٢].

وأجاب على مقولة الفراعنة بقوله تعالى: ﴿أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللَّهُ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[٣].

أما الجواب على كيفية التوفيق بين نسبة الحسنة والسيئة إلى الله تعالى، وبين نسبة الحسنة إلى الله تعالى والسيئة إلى العبد.

فحاصله:

إنّ المقصود بالحسنة والسيئة في الآية المباركة بقرينة وقوعها في آيات القتال والجهاد«هي الحوادث التي كانت تستقبلهم بعد ما أتاهم النبي صلى الله عليه وآله وأخذ في ترفيع مباني الدين ونشر دعوته وصيته بالجهاد فهي الفتح والظفر والغنيمة فيما غلبوا فيه، من الحروب والمغازي والقتل والجرح والبلوى في غير ذلك، وإسنادهم السيئات إلى النبي صلى الله عليه وآله في معنى التطير به أو نسبة ضعف الرأي ورداءة التدبير إليه. فأمر تعالى نبيه صلى الله عليه وآله بأن يجيبهم بقوله (قل كل من عند الله فإنها حوادث ونوازل ينظمها ناظم النظام الكوني، وهو الله وحده لا شريك له إذ الأشياء إنما تنقاد في وجودها وبقائها وجميع ما يستقبلها من الحوادث له تعالى لا غير، على ما يعطيه تعليم القرآن»[٤].

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٥ ص٨

(٢) النساء: ٧٨.

(٣) الأعراف: ١٣١.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٥ ص٨

إذن الجواب القرآني لمقولتي المنافقين والفراعنة هو أنّ الحسنة هي جميع الفتوحات في جهاد النبي ﷺ وكثرة الثمرات، كما في مورد الفراعنة - أما السيئة، فهي الهزيمة ونقص الثمرات كلها من الله تعالى أيضا؛ لأنّ الله تعالى هو المؤثر، ولا مؤثر في الوجود سواه. فجميع ما يصيب الإنسان مما يستحسنه طبعه أو يسوءه من الله تعالى، وهذا ما تقدم بحثه في التوحيد الأفعالي من أنّ جميع الأمور تنتهي إليه سبحانه. هذا في بيان قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَا لِهَـٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[1] «فكل نعمة حسنة في الوجود منسوبة إليه تعالى وكذلك كل نازلة سيئة إلاّ أنّها في نفسها أي بحسب أصل النسبة الدائرة بين موجودات المخلوقة منسوبة إليه تعالى وإن كانت بحسب نسبة أخرى سيئة، وهذا هو الذي يفيده قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَـٰذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَـٰذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَا لِهَـٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨] وقوله ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَـٰذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللَّهِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٣١] إلى غير ذلك من الآيات»[2].

أمّا الآية الأخرى التي تنسب الحسنات إلى الله تعالى، والسيئات إلى العبد، فهي في صدد بيان منشأ وسبب ومبدأ السيئات وهو أعمال الإنسان.

وعلى هذا الأساس يتضح أنّ «لله سبحانه الحسنات بما أنّ كل حسن مخلوق له، والخلق والحسن لا ينفكان، وله الحسنات بما أنّها خيرات وبيده

(١) النساء: ٧٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٥ ص١٢.

الخير لا يملكه غيره إلاّ بتمليكه ولا ينسب إليه شيء من السيئات فإنّ السيئة من حيث إنّها سيئة غير مخلوقة وشأنه الخلق، وإنّما السيئة فقدان الإنسان مثلاً رحمة من لدنه تعالى، أمسك عنها بما قدمته أيدي الناس»[1].

وقد أشار العلاّمة إلى وجود عدة آيات قرآنية تؤكد هذه الحقيقة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ﴾[2].

وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[3].

وقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[4] وغيرها من الآيات[5].

السؤال الثاني: كيف تكون الهداية والضلال بيده تعالى

هنالك عدد من النصوص القرآنية دالة على أنّ الهداية والضلالة بيد الله تعالى.

ومن الآيات القرآنية الدالة على ذلك:

١ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[6].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٥ ص١٥.

(٢) الشورى: ٣٠.

(٣) الرعد: ١١.

(٤) الأنفال: ٥٣.

(٥) انظر الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٥ ص٩.

(٦) إبراهيم: ٤.

٢ـ قوله تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِه فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء فَلا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾[(١)].

٣ـ قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلكِن يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[(٢)].

ونحوها من الآيات الدالة على أنّ الهداية والضلالة بيده تعالى.

وفي مقابلها نصوص قرآنية أخرى تنسب الهداية والضلال إلى العبد كقوله تعالى: ﴿قُلْ جَاء الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ * قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾[(٣)] فكيف يجمع بين هاتين الطائفتين من الآيات.

جواب العلامة

إنّ الهداية والضلالة بما أنّهما من الأمور الحقيقة التي تقع في الكون، فلابد أن ينتهيان في وجودهما إلى الله تعالى، لأنّه لا مؤثر في الوجود إلاّ سواه سبحانه.

وهذا ما تشير إليه الآيات التي تنسب الهداية والضلال إلى الله تعالى.

أمّا الآيات التي تنسب الهداية والضلال إلى العبد، فهي في صدد بيان مناشيء وأسباب الهداية والضلال وأنّهما بيد الإنسان، لذا ورد في الحديث

---

(١) فاطر: ٨.
(٢) النحل: ٩٣.
(٣) سبأ: ٤٩ ـ ٥٠.

القدسي المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله يقول فيه: «قال الله: [يا] بن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوتي أديت فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعاً، بصيراً، قوياً، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك وذاك أني أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني، وذاك أنني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون»[1].

السؤال الثالث: ما معنى السعادة والشقاء الذاتيين

من الأبحاث المتعلقة باختيارية الإنسان هو ما اشتهر في أوساط الباحثين حول مسألة الجبر والاختيار، ومفادها هو هل أنّ كل إنسان مكتوب عليه في علم الله الأزلي بأنّه إما سعيد وإما شقي؟ وهذا هو معنى المقولة القائلة: بأنّ السعادة والشقاء أمران ذاتيان لازمان للإنسان، وهو معنى ينسجم مع القول بأنّ الإنسان مجبور، فكيف يقال بأنّه مختاراً.

جواب العلامة

ناقش العلاّمة هذه المقولة كاشفاً عن زيفها وبطلانها، وقبل بيان مناقشة العلامة نتعرض إلى الدليل الذي استدل بها القائلون على أنّ السعادة والشقاوة أمران ذاتيان، حيث اعتمد القائلون بهذه المقولة على ظهور بعض الآيات والروايات.

دليل القائلون أن السعادة والشقاوة أمران ذاتيان

من الآيات التي يستدل بها على أنّ سعادة الإنسان وشقاوته أمران ذاتيان له:

---

(١) العلامة المجلسي، بحار الأنوار: ج٥ ص٤، حديث٣.

قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إلاَّ بإذْنه فَمنْهُمْ شَقيٌّ وَسَعيدٌ * فَأَمَّا الَّذينَ شَقُواْ فَفي النَّار لَهُمْ فيهَا زَفيرٌ وَشَهيقٌ * خَالدينَ فيهَا مَا دَامَت السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إلاَّ مَا شَاء رَبُّكَ إنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُريدُ * وَأَمَّا الَّذينَ سُعدُواْ فَفي الْجَنَّة خَالدينَ فيهَا مَا دَامَت السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إلاَّ مَا شَاء رَبُّكَ عَطَاء غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[1].

فقد استدل الفخر الرازي بهذه الآية المباركة على أنّ السعادة والشقاوة أمران ذاتيان للإنسان، حيث قال: «اعلم أنّه تعالى حكم الآن على بعض أهل القيامة بأنّه سعيد وعلى بعضهم بأنّه شقي، ومن حكم الله عليه بحكم وعلم منه ذلك الأمر امتنع كونه بخلافه. وإلاّ لزم أن يصير خبر الله تعالى كذباً وعلمه جهلا، وذلك محال فثبت أنّ السعيد لا ينقلب شقياً، وأنّ الشقي لا ينقلب سعيداً. وروي عن عمر أنّه قال: لما نزل قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ قلت: يا رسول الله فعلى ما ذا نعمل؟ على شيء قد فرغ منه أم على شيء لم يفرع منه، فقال: على شيء قد فرغ منه يا عمر وجفت به الأقلام وجرت به الأقدار، ولكن كل ميسر لما خلق له. وقالت المعتزلة: روي عن الحسن أنّه قال: فمنهم شقي بعمله وسعيد بعمله. قلنا الدليل القاطع لا يدفع بهذه الروايات. وأيضاً فلا نزاع أنّه إنّما شقي بعمله وإنّما سعد بعمله، ولكن لما كان ذلك العمل حاصلاً بقضاء الله وقدره، كان الدليل الذي ذكرناه باقيا»[2].

(١) هود: ١٠٥ ـ ١٠٨.

(٢) الفخر الرازي، التفسير الكبير: ج٥ ص٥٣، انظر الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص١٩.

مناقشة العلامة

إنّ الآية المباركة تفيد أنّ الناس يوم القيامة «إمّا شقي متصف بالشقاء وإمّا سعيد متلبس بالسعادة. وأما إن هذين الوصفين بماذا ثبتا لموضوعيهما؟ وأنّهما هل هما ذاتيان لموصوفيهما، أو ثابتان بإرادة أزلية لا يتخلف مرادها عنها أو يثبتان لهما عن اكتساب وعمل، مع كون الموضوعين خاليين عنهما بالنظر إلى ذاتهما؟ فلا نظر في الآية إلى شيء من ذلك غير أنّ وقوع الآية في سياق الدعوة إلى الإيمان والعمل الصالح، والندب إلى اختيار الطاعة وترك المعصية يدل على تيسير سبيل الوصول إلى السعادة، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ [عبس: ٢٠]»[١].

وبهذا يتضح أنّ الآية المباركة لا دلالة فيها على أنّ السعادة والشقاوة أمران ذاتيان.

فما ذكره الفخر الرازي من «أنّه تعالى حكم الآن على بعض أهل القيامة بأنّه سعيد، وعلى بعضهم بأنّه شقي، وأسماه «دليلاً قاطعاً فقد غالط فيه بأخذ زمان الحكم زماناً لنتيجته وأثره، فمن البديهي أنّ الحكم الحق الآن باتصاف موضوع ما بصفة في المستقبل لا يستلزم الاتصاف بها إلاّ في المستقبل لا في زمان الحكم القائم بالحاكم، وهو الآن كما أن حكمنا في الليل بأنّ الهواء مضيء بعد كم ساعة ـ وهو حكم حق ـ لا يوجب إضاءة الهواء ليلاً. وحكمنا بأنّ الصبي سيصبح شيخاً فانياً بعد ثمانين سنة، لا يستدعي كونه شيخاً فانياً في زمان الحكم»[٢].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص١٩.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص١٩.

فالقول بأنّ الناس سعداء أو أشقياء مثلاً حين نزول الآية المباركة نتيجة الخلط بين زماني الحكم والاتصاف، فإنّ الحكم فعلي لكن الاتصاف في المستقبل، وعلى هذا الضوء فلا تدل الآية المباركة على ما ادعاه من كون السعادة والشقاء ملازمان للإنسان ومنذ كونه جنيناً في بطن أمه.

أمّا قول المستدل «لا نزاع أنّه إنّما شقي بعمله وإنّما سعد بعمله، ولكن لما كان ذلك العمل حاصلاً بقضاء الله وقدره، كان الدليل الذي ذكرناه باقياً يريد أن تعلق القضاء بالعمل ـ ومن المحال أن يتخلف متعلقه عما قضي عليه ـ توجب صيرورته ضروري الثبوت، ويكون الفعل بذلك مجبراً عليه لا اختياريا متساوي الفعل والترك بالنسبة إلى الفاعل، لا تأثير للفاعل فيه، ولا تأثير للعمل في حصول شقاوة أو سعادة، وإنّما بين الفاعل وفعله، وبين الفعل والأثر الحاصل بعده من شقاوة أو سعادة، صحابة اتفاقية جرت عادة الله سبحانه أن يوجد هذا قبل ذلك وذلك بعد هذا من غير رابطة حقيقية بين الأمرين ولا تأثير حقيقي لأحدهما في الآخر»[1].

فقد أجاب العلاّمة بأنّ «هذه مغالطة أخرى ناشئة من الخلط بين نسبة الوجوب ونسبة الإمكان فإنّ للعمل علّة تامة يجب بها وجوده، وهي إرادة الإنسان، وسلامة أدوات العمل منه، ووجود مادة قابلة للعمل، والزمان، والمكان، وعدم الموانع والعوائق إلى غير ذلك، فإذا اجتمعت وتمت وكملت كان ثبوت العمل ضرورياً، فللعمل إليها نسبة هي نسبة الوجوب، وله إلى كل واحد من أجزاء علته التامة، ومن جملتها إرادة الإنسان نسبة هي نسبة الإمكان فإنّ العمل لا يجب وجوده بمجرد تحقق الإرادة فقط، بل يمكن وإنّما يجب

(١) انظر الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص٢٠.

لو انضمت إليه بقية أجزاء العلة. فالعمل المتحقق بضرورة العلة التامة في عين هذا الحال له نسبة الوجوب إلى مجموع العلة التامة، ونسبة الإمكان إلى إرادة الإنسان، ولا تبطل نسبته الوجوبية إلى العلة التامة نسبته الإمكانية إلى إراده الإنسان، ولا تقلبها عن الإمكان إلى الضرورة بل نسبة العمل إلى الإنسان بالإمكان دائماً، كما أنّ نسبته إلى المجموع الحاصل من الإنسان وبقية أجزاء العلة التامة بالوجوب دائماً، وطرفا الفعل والترك متساويان بالنسبة إلى الإنسان أبداً، كما أنّ أحد الطرفين من الفعل والترك متعين بالنظر إلى العلة التامة أبداً. ينتج أنّ الفعل اختياري للإنسان في عين أنّه لا يخلو في وجوده عن علة تامة موجبة له، والقضاء الحتم من صفاته تعالى الفعلية منتزع عن مقام الفعل، وهو سلسلة العلل المترتبة بحسب نظام الوجود، وكون المعلولات ضرورية بالنسبة إلى عللها، أي ضرورة كل مقضي بالنسبة إلى ما تعلق به من القضاء الإلهي لا ينافي كونه اختياريا للإنسان نسبته إليه نسبة الإمكان. فقد بان أنّه أخذ نسبة العمل إلى الإنسان نسبة وجوب لا إمكان، بتوهم أنّ كون العمل واجب الثبوت بالقضاء الإلهي يوجب كونه واجب الثبوت بالنسبة إلى الإنسان لا ممكنه»[1].

بمعنى أنّ الله تعالى وإن كان في علمه الأزلي بصدور الفعل من زيد مثلاً وأنّه سيشقى بهذا الفعل، إلاّ أنّ هذا لا يستلزم الجبر؛ لأنّ عمله تعالى تعلق بالفعل مع توفر جميع خصوصياته، ومن تلك الخصوصيات هو علمه تعالى بصدور الفعل مع الاختيار.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص٢١.

تقرير آخر للعلامة

وقد قرر العلاّمة هذا الجواب بقوله: «وبتقرير آخر واضح تعلق علمه تعالى، مثلاً بأنّ خشبة كذا ستحرق بالنار يوجب وجوب تحقق الاحتراق المقيد بالنار؛ لأنّه الذي تعلق به العلم الحق لا وجوب تحقق الاحتراق مطلقاً سواء كانت هناك نار أو لم تكن، إذ لم يتحقق علم بهذه الصفة، وكذا علمه تعالى بأنّ الإنسان سيعمل باختياره وإرادته عملاً أو أنّه سيشقى لعمل اختياري، كذا يوجب وجوب تحقق العمل من طريق اختيار الإنسان، لا وجوب تحقق عمل كذا، سواء كان هناك اختيار أو لم يكن، وسواء كان هناك إنسان أو لم يكن، حتى تنقطع به رابطة التأثير بين الإنسان وعمله، ونظيره علمه بأنّ إنساناً كذا سيشقى بكفره اختيارياً يستوجب تحقق الشقوة التي عن الكفر دون الشقوة مطلقة، سواء كان هناك كفر أو لا»[1].

وبهذا يتضح أنّ علمه تعالى بعمل الإنسان لا يستوجب بطلان الاختيار، وثبوت الإجبار وإن كان ما علمه تعالى أزلاً لا يتخلف عن علمه.

الروايات التي استدل بها على أن السعادة والشقاوة أمران ذاتيان

هنالك عدد من الروايات استدل بها على أنّ السعادة والشقاوة أمران ذاتيان، وفيما يلي نتعرض لهذه الروايات مع مناقشة العلاّمة لها، وهذه الروايات على أصناف.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص٢١.

الصنف الأول:

الروايات الدالة على أنّ الإنسان السعيد أو الشقي أو الضال إنّما يكون منذ بدء خلقته، فعن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ * فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ قال: «خلقهم حين خلقهم مؤمنا وكافرا وشقيا وسعيدا، وكذلك يعودون يوم القيامة مهتد وضال. قال علي بن إبراهيم: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه»[١].

«وقد وقع هذا المعنى في روايات أخرى واردة في تفسير آيات القدر، وهي روايات جمة مختلفة يشترك جميعها في الدلالة على أنّ آخر الخلقة يشاكل أولها، وعود الإنسان يناظر بدءه، وأنّ المهتدي في آخر أمره مهتد من أول، وأن الضال كذلك ضال من أول والشقي شقي في بدء خلقته والسعيد سعيد فيه»[٢].

مناقشة العلامة

ناقش العلاّمة هذا الصنف من الروايات بما يلي:

أولاً: إنّ هذه الرواية وما يشاركها في المضمون «ليست في مقام إثبات السعادة والشقاوة الذاتيتين، بمعنى ما يقتضيه ذات الإنسان ويلزم ماهيته، كالزوجية للأربعة فإنّ ذلك مما لا ينبغي توهمه، إذ لو رجع إلى مجرد التصوير العقلي من غير مطابقة للواقع الخارجي لم يستلزم أثراً حقيقياً،

(١) التوحيد الصدوق:ص٣٥٦.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ص٩٦.

لتأخر الوجود عن ماهيات الأشياء وعروضه لها في الذهن والخارج على خلافه، ولو رجع إلى اقتضاء ذاتي حقيقي تملك به الماهية الإنسانية سعادتها أو شقاوتها بحيث لا يبقى لله سبحانه في خلقه إلاّ أن يظهر منها ما كان دفيناً في ذاته كامناً في باطنها كان في ذلك إبطال لإطلاق ملك الله سبحانه وتحديد لسلطانه، والكتاب والسنة والعقل متعاضدة على نفيه»[١].

ثانياً: إنّ القول بالسعادة والشقاوة لا يمكن الالتزام به لأنّه «يوجب اختلال نظام العقل في جميع ما يبني عليه العقلاء في أمورهم واتفاقهم على توقع التأثير في باب التعليم والتربية، وتسالمهم على وجود ما يستتبع المدح والذم أو يتصف بالحسن والقبح يدفعه»[٢].

ثالثاً: إنّ ذلك «يوجب لغوية تشريع الشرائع وإنزال الكتب وإرسال الرسل، ولا معنى لإتمام الحجة في الذاتيات بأي معنى صورناها بعد ما كانت مستحيلة الانفكاك عن الذوات. والكتاب الكريم يسلم نظام العقل ويصدق بناء الإنسان بنيان أعماله في الحياة على الاختيار، ويبين فيما يبين أنّ الله سبحانه خلق الإنسان من طين، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين، ثم أنبته نباتاً حسناً حتى أنعم عليه بالبلوغ والعقل، يفعل باختياره ويميز بين الحسن والقبيح، والخير والشر، والنفع والضرر، والطاعة والمعصية، والثواب والعقاب بعقله، ثم أنعم عليه بتكاليف دينية فإن اتبع عقله وأطاع ربّه فيما يأمره وينهاه كان سعيداً، وجوزي أحسن الجزاء، وإن خالف عقله واتبع هواه وعصى ربّه كان شقياً، وذاق وبال أمره، والدار دار امتحان وابتلاء،

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٩٦.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٩٦.

والعمل اليوم والجزاء غداً. وأساس هذا البيان كما ترى ـ على قضيتين اثنتين: إحداهما: أنّ بين الفعل الاختياري وغيره فرقاً، وهي قضية عقلية ضرورية، والثانية: أنّ الأفعال الاختيارية تتصف بحسن وقبح وتستتبع مدحاً وذماً وثواباً وعقاباً، وهي قضية عقلائية لا يسع لعاقل أن ينكرها وهو واقع تحت النظام الاجتماعي الحاكم عليه مدى حياته»[1].

وبذلك يتضح بطلان القول بأنّ السعادة والشقاوة أمران ذاتيان.

الصنف الثاني:

من قبيل ما ورد عبد الله بن سنان قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كيف يشاء ﴾[2] قال عليه السلام: «يعني ذكرا أو أنثى واسود وابيض واحمر وصحيحا وسقيما»[3] ونحوها من الروايات التي دلت على أنّ الله تعالى حين خلق الناس خلقهم على صنفين، شقي وسعيد، وكافر ومؤمن.

مناقشة العلامة

هذا الصنف من الروايات «يحاذي قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢] وقوله: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ [النجم: ٣٢] وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ * فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٩٦.

(٢) آل عمران:٦

(٣) علي بن ابراهيم،تفسير القمي:ج٢،ص٩٦

عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ الآية، ولا إشكال كثير فيها فإنّ الآيات كما يشهد به سياقها ويدل عليه ذيل الأخيرة منها إنّما تدل على قضاء إجمالي بكون النوع الإنساني مشتملاً على فريقين، وإنّما يفصل الإجمال، ويتعين كل من الطائفتين، وتتميز من غيرها في مرحلة البقاء بأفعال اختيارية تستتبع سعادة أو شقاوة، وتستدعي الاهتداء بالتوفيق أو أن يحق له الضلالة بولاية الشياطين، وبعبارة أخرى الذي في بدء الخلقة قضاء مشروط، ثم يخرج عن الاشتراط إلى الإطلاق بالأعمال الاختيارية بعد ذلك»[١].

الصنف الثالث:

الروايات الدالة على أن الله تعالى خلق الناس على صنفين احدهما خلقه من طين الجنة وإليه مرجعه، والأخر خلقه من طين النار وإليها مآله، ومن هذه الروايات:

عن محمد بن سوقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال:«إن الله خلقنا من طينة عليين وخلق قلوبنا من طينة فوق عليين وخلق شيعتنا من طينة أسفل من ذلك وخلق قلوبهم من طينة عليين فصارت قلوبهم تحن إلينا لأنها منا وخلق عدونا من طينة سجين وخلق قلوبهم من طينة أسفل من سجين وان الله راد كل طينة إلى معدنها فرادهم إلى عليين ورادهم إلى سجين»[٢].

وعن علي بن إبراهيم إن رسول الله ﷺ قال الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه»[٣].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٩٧.
(٢) بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار: ص ٤٤
(٣) علي بن البراهيم القمي، تفسير القمي: ج١ص٢٢٧

ونحوها من الروايات الدالة تفصيلاً على أنّ الله تعالى خلق الناس مختلفين بعضهم من طين الجنة وإليه مرجعه، وبعضهم من طين النار وإليها مآله.

مناقشة العلامة

إنّ هذه الروايات «تدل على أنّ المادة الأرضية على اختلافها في أوصافها لها ارتباط بأحوال الإنسان وأوصافه، من حيث الصلاح والطلاح على حسب ما نشاهده في الخارج أنّ اختلاف المواد لها تأثير ما قطعي في اختلاف الصور الطارئة عليها والآثار البارزة منها وإن كان ذلك على الاقتضاء دون العلية التامة. فقوله عليه السلام: إنّ الإنسان مخلوق من الطين ثم قوله: إنّ أصله من الجنة أو من النار يفيد أنّ من الأرض ما هو من الجنة ومنها ما هي من النار وإليهما يؤول فإنّها تصير إنساناً، ثم يسلك إلى الجنة أو إلى النار، وإنّما يسلك إلى كل منهما ما يناسبها في مادة الخلقة، فهذا الموجود المادي الأرضي هو الذي يصفو فيدخل الجنة ويكون طينه طين الجنة، أو يزيد في التكدر والانحطاط فيدخل النار فيكون وقودا لها. ويشعر به بعض الاشعار قوله تعالى حكاية عن أهل الجنة: ﴿الْحَمْدُ للَّه الَّذي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الأَرْضَ نَتَبَوَّأُ منَ الْجَنَّة حَيْثُ نَشَاء﴾ [الزمر: ٧٤] فإنّ ظاهر الآية أنّ المراد من الأرض هو هذه الأرض يسكنها الإنسان ويموت فيها ويبعث منها، وهي المرادة من الجنة، وإليه يشير أيضا قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ [إبراهيم: ٤٨] فكان المراد بطينة الجنة والنار في الروايات الطينة التي ستكون من أجزاء الجنة أو النار، وخاصة بالنظر إلى بعض تعبيراته كقوله عليه السلام: من طينة عليين ومن طينة سجين ومن

طينة الجنة ومن طينة النار»[١].

وعلى هذا الأساس فإنّ هذه الروايات تشير إلى أنّ الإنسان مأخوذ بحسب تركيب أجزاء بدنه من المادة الأرضية، وهي إما مادة طيبة أو مادة خبيثة، وهذه الأوصاف للمادة المأخوذ منها الإنسان، مؤثرة في ميوله وعواطفه الباطنية وقواه، فإذا عمل الإنسان بما يتناسب مع مادته «تأيدت أعمال المادة بأعمال العواطف والقوى وبالعكس، ولم يزل على ذلك يشتد أمره حتى يتم إنساناً سعيدا أو شقيا على حسب ما نظمه الله من عمل الأسباب وأراده، ولله فيه البداء بتسليط سبب آخر أقوى من الأسباب الموجودة الفعالة يبدل مجرى سير الإنسان ويمنع من تأثير الأسباب المخالفة له. ترى الإنسان المتكون من نطفة صالحة غير مؤفة مرباة في رحم سالمة وممدة بأغذية صالحة في هواء سالم ومحيط سالم أشد استعداداً للسلوك في المسلك الإنساني، وأوقد ذهناً وألطف إدراكا، وأقوى للعمل فالأمزجة السالمة بالوراثة ثم بامداد النطفة بأسبابها وشرائطها، كالمناطق المعتدلة أقرب إلى قبول الكمالات الإنسانية، والمناطق الرديئة ماء وهواء والصعبة الخشنة في أسبابها الحيوية، كالمناطق الاستوائية والقطبية أقرب إلى الخشونة والقسوة والبلادة من غيرها. ثم الأمزجة السالمة من موانع لطف الإدراك تنشأ ذوات أرواح لطيفة لها عقول جيدة وعواطف رقيقة تميل بالإنسان إلى ما فيه صلاح إنسانيته، من العقائد والإرادات والأعمال، وتقربه من المواد الحافظة للبقاء إلى ما يزيد في تأييد الروح في عمله ولا

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٩٨.

يزال يتعاكس التأثير حتى يتم الأثر، ونظير الكلام جار في جانب الشقاء قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩] وقال: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوأَى أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤُون﴾ [الروم: ١٠] والآيات في هذا المعنى كثيرة»[1].

وعلى هذا الضوء فإنّ سعادة الإنسان لها ارتباط بطيب مواده الأصلية، إذ أنّ هذه المواد تقبل ما يناسبها من الروح وهي التي تهتدي إلى الجنة، وكذلك شقاء الإنسان بترك العقل والسير وراء الأوهام والخرافات التي تزينها عواطف الشهوة والغضب، فهذان «القبيلان من الأسباب المادية يسوقان الإنسان إلى الحق والباطل والسعادة والشقاء والجنة والنار غير أنّهما مقتضيان من غير علية تامة، ولله سبحانه المشية فيهما والبداء بإظهار سبب آخر يقهر ما يخالفه من الأسباب، وقد تقدم ما يدل عليه في حديث خلقة الجنين في أوائل سورة آل عمران. وفي معناه أحاديث أخر تثبت لله المشية وجواز المحو والإثبات في الأمور»[2].

الصنف الرابع:

الروايات الدالة على أنّ الاختلاف يعود إلى اختلاف الخلقة من النور والظلمة، كما في العلل عن زيد الشحام، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى خلقنا من نور مبتدع من نور رسخ ذلك النور في طينة من أعلا عليين وخلق قلوب شيعتنا مما خلق منه أبداننا وخلق أبدانهم من طينة

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص٩٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص١٠٠.

دون ذلك فقلوبهم تهوي إلينا لأنّها خلقت مما خلقنا منه، ثم قرأ ﴿كَلاَّ إِنَّ كِتَابَ الأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ * كِتَابٌ مَّرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ وأن الله تبارك وتعالى خلق قلوب أعدائنا من طينة من سجين، وخلق أبدانهم من طينة من دون ذلك، وخلق قلوب شيعتهم مما خلق منه أبدانهم فقلوبهم تهوى إليهم، ثم قرأ: ﴿إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ * كِتَابٌ مَّرْقُومٌ * وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾»[(١)].

مناقشة العلامة

إنّ هذا الصنف من الروايات «راجع إلى ما تقدم من الروايات الدالة على انتهاء الخلقة إلى طينة عليين وطينة سجين، وإنّما يصير بعد خلقه من هذه الطينة نوراً وظلمة، ولعلّ ذلك لكون طينة السعادة مما يظهر به الحق وتنجلي به المعرفة بخلاف طينة الشقاوة الملازمة للجعل الذي هو ظلمة وعمى، فطينة السعادة نوراً، وكثيراً ما يسمى القرآن العلم والهدى نوراً، كما يسمى الإيمان حياة قال تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾»[(٢)].

الصنف الخامس

الروايات الدالة على لحوق حسنات الأشقياء بالسعداء يوم القيامة وبالعكس، كما في الرواية عن إبراهيم الليثي عن الباقر عليه السلام في حديث طويل: «...ثم قال: أخبرني يا إبراهيم عن الشمس إذا طلعت وبدا شعاعها في

(١) علل الشرائع، الشيخ الصدوق: ج١ ص١١٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص١٠٤.

البلدان أهو بائن من القرص؟ قلت: في حال طلوعه بائن. قال: أليس إذا غابت الشمس اتصل ذلك الشعاع بالقرص حتى يعود إليه؟ قلت: نعم. قال: كذلك يعود كل شيء إلى سنخه وجوهره وأصله فإذا كان يوم القيامة نزع الله عز وجل سنخ الناصب وطينته مع أثقاله وأوزاره من المؤمن فيلحقها كلها بالناصب، وينزع سنخ المؤمن وطينته مع حسناته وأبواب بره واجتهاده من الناصب فيلحقها كلها بالمؤمن. أفترى هينهاً ظلما وعدوانا؟ قلت: لا يا بن رسول الله. قال: هذا والله القضاء الفاصل والحكم القاطع، والعدل البين، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، هذا يا إبراهيم الحق من ربك فلا تكن من الممترين، هذا من حكم الملكوت. قلت: يا بن رسول الله وما حكم الملكوت؟ قال: حكم الله وحكم أنبيائه، وقصة الخضر وموسى حين استصحبه، فقال: إنّك لن تستطيع معي صبراً وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا، افهم يا إبراهيم واعقل، أنكر موسى على الخضر واستفظع أفعاله حتى قال له الخضر: يا موسى ما فعلته عن أمري، وإنّما فعلته عن أمر الله عز وجل الحديث»[١].

مناقشة العلامة

إنّ هذا الصنف من الروايات نظير قوله تعالى: ﴿يَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ...﴾[٢] ونحوها من الآيات التي ذكرتها الرواية التي«تذكر أنّ الله سبحانه سيفصل يوم القيامة الطيب من الخبيث، ويميز بينها تمييزاً تاماً لا يبقى في قسم

(١) علل الشرائع، الشيخ الصدوق: ج٢ ص٦٠٩.
(٢) الأنفال: ٤٧.

الطيب من خلط الخباثة شيء، ولا في سنخ الخبيث من خلط الطيب شيء ثم يجمع كل خبيث برد بعضه إلى بعض وإلحاق بعضه ببعض، ويرجع الآثار والأعمال حينئذ إلى موضوعاتها، وترد الفروع إلى أصولها لا محالة، ولازم ذلك اجتماع الحسنات جميعاً في جانب ورجوعها إلى سعادة الذات الذي لا تمازجه شقاوة أصلا، واجتماع السيئات جميعاً في جانب ورجوعها إلى منشئها الخالص في منشئيته، وهو الذي تبينه الرواية. قوله عليه السلام: أخبرني يا إبراهيم عن الشمس الخ تمثيل بظاهر الحس على كون الأثر مظهراً لمؤثره مسانخاً له قائماً به ملازماً لوجوده، وقوله عليه السلام: هذا والله القضاء الفاصل الخ، هذا مع كونه بحسب بادئ النظر خلاف العدل مبني على ما تحكم به الضرورة، من وجوب المناسبة والسنخية بين الفاعل وفعله، والمؤثر وأثره، ولازمه الحكم بأنّ كل فعل من الأفعال إنّما يملكه من الفواعل ما يناسبه في ذاته، لا ما لا يناسبه، وإن كان قضاء النظر السطحي المعتمد على ظاهر الحس بخلافه. فالفعل من حيث كونه حركات كذا وسكنات كذا، فهو للموضوع الذي يتحرك ويسكن بها، وأما من حيث كونه معنى من المعاني حسنة أو سيئة ومن آثار السعادة أو من آثار الشقاوة، فإنّما هو لذات سعيدة أو شقية تناسبه في وصفه، ولو كان هناك موضوعان لهما حكمان مختلفان ثم وجد شيء من حكم كل في الآخر فإنّما هو الامتزاج وقع بين الموضوعين، واختلاط بمعنى أنّ وراء هذا الفعل موضوعه الأصلي القائم بأمره، وإن ظهر في ظاهر النظر في غير موضوعه، كالحرارة الظاهرة في الماء التي عاملها الأصلي نار أو شمس مثلاً وإن كانت صفة بارزة في الماء ظاهراً فالحرارة للنار مثلاً، وإن ظهرت في الماء، وهذا مما

لا يرتاب فيه الخبير بالأبحاث الحقيقية. وعلى هذا تكون الحسنات للمحسنين ذاتاً والسعداء جوهراً وسنخاً، والسيئات للمسيئين ذاتاً والأشقياء طينة وأصلاً بحسب ظرف الحقيقة ووعاء الحق، فهو الذي يقتضيه العدل الحقيقي. ولا يناقضه أمثال قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ [الزلزال: ٨] وقوله: ﴿أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [النجم: ٣٨] وقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] إلى غير ذلك من الآيات الحاكمة بإنّ تبعة كل فعل إنّما هو لفاعله إن خيراً فخير وإن شراً فشر. وذلك أنّ الذي تحكم به الآيات في محله ولا يتخطاه، لكن لما كان فاعل الفعل بحسب النظر الاجتماعي الدنيوي هو الذي تقوم به الحركة والسكون المسمى فعلاً فإليه تعود تبعة الفعل من مدح أو ذم أو ثواب أو عقاب دنيويين، وأما بحسب النظر الحقيقي ففاعل الفعل الأصل الذي يسانخه الفعل ويناسبه، وهو غير من قامت به الحركات والسكنات المسماة فعلاً ورجوع هذا الفعل وما له من الآثار الحسنة أو السيئة إلى هذا الأصل ليس من رجوع تبعة الفعل إلى غير فاعله حتى تناقضه الآيات الكريمة، فهذا الحكم الباطني الذي يسميه عليه السلام حكماً ملكوتياً في طول الحكم الظاهري الذي نألفه في حياتنا الاجتماعية. وإذا كان يوم القيامة هو اليوم الذي تبلى فيه السرائر، وتظهر فيه الحقائق، ولا يحتجب الحق فيه بشيء»[1] ـ وفي ذلك اليوم يلحق كل حكم بحقيقة موضوعه، فيرجع به كل شيء إلى أصله قال تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: ٤٧] وقال: ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص١٠٤.

عَنكَ غِطَاءكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢] وقال: ﴿أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ [الطور: ٢١] وقال: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالاً مَّعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ [العنكبوت: ١٣] ومن هنا يظهر وجه اختصاص هذا الحكم الملكوتي بيوم القيامة مع أنّ البرزخ وهو ما بين الموت والبعث أيضاً من ظروف المجازاة ومن أيام الله، وذلك لأنّ الظاهر من كلامه تعالى أنّ البرزخ من تتمة المكث الأرضي محسوب من الدنيا، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ * قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَاسْأَلْ الْعَادِّينَ * قَالَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [المؤمنون: ١١٤] وقوله: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ * وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ﴾ [الروم: ٥٦] «فالحياة البرزخية كأنّها من بقايا الحياة الدنيوية محكومة ببعض أحكامها، والناس فيها بعد في طريق التصفية والتخلص إلى سعادتهم وشقاوتهم، والحكم الفصل الذي يحتاج إلى السنخ الخالص والذات الممحوضة بعد هذه الحياة. ومن هنا يظهر أيضاً سر ما يظهر في القرآن والحديث أنّ الله سبحانه يجازي الكفار جزاء حسناتهم التي أتوا بها في الدنيا. وأما في الآخرة فأعمالهم فيها حبط، ولا يقيم لهم يوم القيامة وزناً، وليس لهم فيها إلا النار»[1].

وبهذا يتضح معنى لحوق الحسنات وآثارها للذوات الطيبة، ولحوق الحسنات وآثارها للذوات الخبيثة، وتبين كذلك بطلان القول بالسعادة والشقاوة الذاتيان، بمعنى استقلال الذوات في التأثير.

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج٨ ص١٠٦.

الصنف السادس:

ما ورد من الروايات الظاهرة في أنّ لكل إنسان ما كتب له ومن هذه الروايات ما ورد من طرق متعددة من أهل السنة[١].

مناقشة العلامة

إنّ ما فهمه السامعون من كتابة السعادة والشقاوة والجنة والنار وجريان القلم بذلك وكون ذلك على نحو الضرورة والوجوب، وارتفاع الروابط بين المسببات وأسبابها وأنّه إذا قضي للإنسان بالجنة تحتم له ذلك، سواء عمل أم لم يعمل، وسواء عمل صالحاً أو اقترف سيئاً، وكذلك توهموا أنّ كل ذلك واقعة تحت القضاء مكتوبة محتومة، فلا يبقى للاختيار معنى ولا للسعي والاكتساب مجال، لذا سألوا الرسول صلى الله عليه وآله «يا رسول الله، فعلام تعمل على شيء قد فرغ منه أو على شيء لم يفرغ منه، وقولهم «يا رسول الله فيم يعمل العاملون؟ وقولهم «ألا نتكل» أي ألا نترك العمل اتكالاً على ما كتبه الله كتابة لا تتغير ولا تتبدل.

وقد أجاب صلى الله عليه وآله عن قولهم، بقوله: «كل ميسر لما خلق له» وهو واضح في بطلان ما توهموه، إذ أنّ تعبيره صلى الله عليه وآله بالتيسير و«هو التسهيل، ومن المعلوم أنّ التسهيل إنّما يتحقق في أمر لا ضرورة تحتمه ولا وجوب يعينه ويسد باب عدمه، ولو كان سبيل الجنة ضروري السلوك حتمي القطع على الإطلاق للإنسان الذي كتبت له، كان ثابتاً لا يتغير، ولم يكن معنى لتيسره وتسهيل

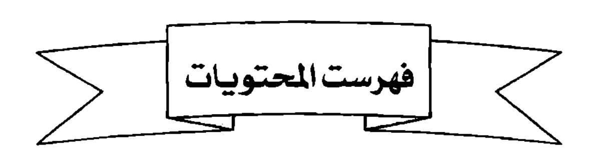
---

(١) انظر: صحيح البخاري: ج١١ ص٣٦.

سلوكه له وهو ظاهر. فقوله ﷺ، «كل ميسر لما خلق له» يدل على أنّ لما يؤل إليه أمر الإنسان من السعادة والشقاء وجهين، وجه ضرورة وقضاء حتم لا يتغير عن سبيل مثله، ووجه إمكان واختيار ميسر للإنسان يسلك إليه بالعمل والاكتساب»[1].

وبهذا يتضح أنّ الإنسان الذي كتب الله له الجنة، إنّما كتب له الجنة التي سبيلها التقوى والإيمان ولابد من العمل وفق ذلك، ولم يكتب له الجنة سواء عمل أو لم يعمل، وسواء عمل صالحاً أو سيئاً، وكذلك الذي كتب له النار إنّما كتب من طريق الشرك والمعصية، «ولذا عقب ﷺ قوله «كل ميسر لما خلق له -علي عليه السلام- بتلاوة قوله تعالى: ﴿**فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى**﴾ [الليل: ١٠]. فالمتوقع لإحدى الغايتين من غير طريقه كالطامع في الشبع من غير أكل، أو الري من غير شرب أو الانتقال من مكان إلى آخر من غير حركة، فإنّما الدار دار سعي، وحركة لا تنال فيها غاية إلا بسلوك ونقلة، قال تعالى: ﴿**وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاء الأَوْفَى**﴾ [النجم: ٤١]»[2].

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص٣٨.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ج١١ ص٣٨.



الفصل الأول

التوحيد

الفصل الثاني

في بحث العدل الإلهي

منشورات مؤسسة الكوثر

عنوان الكتاب	المؤلف	الطبعة وسنة الطبع
موسوعة الإمام علي عليه السلام (٤) جلد	الشيخ محمد باقر القرشي السيد	ط٢ـ ١٤٢٩هـ
الصلاة البتراء	محمد هاشم المدني	ط١ ـ ١٤٢٨هـ
عصمة الأنبياء	الشيخ قيصر التميمي	ط١ـ ١٤٢٨هـ
ظلامة الزهراء	الشيخ يحيي الدوخي	ط١ ـ ١٤٨٢هـ
الأجوبة الوافية في رد شبهات الوهابية (٢) جلد	الشيخ قيصر التميمي ـ الشيخ علي حمود العبادي ـ الشيخ شاكر الساعدي	ط١ـ ١٤٢٨هـ
حديث الاثني عشر في كتب أهل السنة	الشيخ قيصر التميمي	ط١ـ ١٤٢٨هـ
المنهج الجديد والصحيح في الحوار مع الوهابيين	الدكتور عصام يحيى العماد	ط٢ـ ١٤٢٩هـ
الصحيح من الإنجيل	الدكتور علي الشيخ	ط١ ـ ١٤٢٥هـ
السلوك الإنساني (٢) جلد	حسين السلمان	ط١ ـ ١٤٢٤هـ
زلال ما قبل الظهور	إعداد وتأليف تراب إمامي	ط٢ ـ ١٤٢٨هـ
المصلح العالمي	الدكتور السيد نذير الحسني	ط٢ ـ ١٤٢٤هـ
الفتنة الكبرى	الشيخ محمد مهدي	ط١ ـ ١٤٢٤هـ
الصلاة عمود الدين	السيد طلال فخر الدين	ط٢ ـ ١٤٢١هـ
الدفاع عن التشيع	الدكتور السيد نذير الحسني	ط٢ ـ ١٤٢٣هـ
تشريع الخمس	الشيخ أبو خمسين	ط١ ـ ١٤٢٢هـ
آية الإعجاز	أبو محمد الربيعي	ط١ ـ ١٤٢١هـ
بحوث في الاجتهاد والتقليد	السيد كامل الحسن	ط١ ـ ١٤٢٨هـ
حقيقة لله ثم للتاريخ	الشيخ لؤي المنصوري ـ الشيخ محمد عبد الجليل	ط١ ـ ١٤٢٤هـ

أئمة أهل البيت عليهم السلام في كتب أهل السنة	الشيخ حكمت الرحمة	ط ١ ـ ١٤٢٤هـ
غيبة الإمام المهدي عليه السلام (رؤية تحليلية)	الشيخ علي حمود العبادي	ط ١ ـ ١٤٢٨هـ
دور الدين	الشيخ آية الله محمد مهدي الآصفي	ط ١ ـ ١٤٢٨هـ
الحسين وارث الأنبياء عليهم السلام	الشيخ عبد المحسن النمر	ط ١ ـ ١٤٢٥هـ
روش نو وصحيح در كفتكو با واهبيت (فارسي)	الدكتور عصام العماد ـ ترجمة حميد رضا غريب رضا	ط ١ ـ ١٤٢٨هـ
الأمويون وثورة الإمام الحسين عليه السلام	الشيخ أبو مصعب البصراوي	ط ١ ـ ١٤٢٢هـ
عبقرية مبكرة	توفيق أبو خضر	ط ٢ ـ ١٤٢٥هـ
قراءة في سلوك الصحابة	الدكتور عبد الباقي قرنة الجزائري	ط ٢ ـ ١٤٢٩هـ
حب أهل البيت عليهم السلام	محمد تقي يوسف الحكيم	ط ١ ـ ١٤٢٤هـ
ذكريات مشرقة	أحد تلامذة الإمام الخميني رحمه الله	ط ٢ ـ ١٤٢٣هـ
قرة العين	زكريا بركات	ط ١ ـ ١٤٢٢هـ
الفتاوى الواضحة (باللغة الهولندية)	آية الله العظمى السيد علي السيستاني (دام ظله)	ط ١ ـ ١٤٢٨هـ
المرجعية الشيعية والقضية الفلسطينية	الشيخ محمد عبد الجليل	ط ٢ـ ١٤٢٤هـ
الهجرة بين الالتزام والانحراف	الشيخ علي السبيتي	ط ١ ـ ١٤٢٤هـ
رائد المنبر الحسيني	السيد محمد الشخص	ط ١ ـ ١٤٢٨هـ
بقية السلف وقدوة الخلف	السيد هاشم محمد الشخص	ط ١ ـ ١٤٢٨هـ
الحقائق الواضحة	الشيخ قيصر التميمي	ط ١ ـ ١٤٢٩هـ